

Hugo Mujica

La palabra inicial

La mitología del poeta en la obra de Heidegger

EDITORIAL TROTTA

La palabra inicial

Hugo Mujica

Nació en Buenos Aires en 1942. Estudió Bellas Artes, Filosofía, Antropología Filosófica y Teología. Esta variedad de estudios se plasma en una obra que abarca tanto la filosofía como la antropología, la narrativa, la mística, la poesía o la estética. Entre sus obras se pueden citar ensayos como *Flecha en la niebla. Identidad, palabra y hendidura* o *Poéticas del vacío: Orfeo, Juan de la Cruz, Paul Celan, la utopía, el sueño y la poesía*, ambos publicados por esta Editorial; cuentos como *Solemne y mesurado*, y libros de poesía como *Noche abierta*, editado también en italiano, y su más reciente *Sed adentro*. Una vida rica en experiencias le ha proporcionado a Mujica buena parte del material para sus libros: pasar la década de los sesenta en el Greenwich Village como pintor clásico, compartir el mismo Gurú con Alens Ginsberg, vivir siete años en un monasterio trapense donde conoció a Thomas Merton y donde, rodeado del silencio, comenzó a escribir, son algunos de los hitos que ha recorrido. En la actualidad es uno de los referentes de los medios de comunicación y una de las figuras del pensamiento más reconocidas en su país.

De él ha dicho Ernesto Sábato: «Hugo Mujica es un gran poeta y escritor o yo no tengo intuición de lo que es la literatura. El tiempo lo dirá a todos...».

Más que un libro de filosofía sobre la obra de Heidegger, este libro es una leyenda escrita desde la obra de Heidegger, escrita en el vecinazgo de la filosofía con la literatura: en la prosa poética. Para ello, el autor recoge la obra de Heidegger siguiendo los pasos de la figura arquetípica cuya aparición inicia el segundo Heidegger y lo acompaña hasta el final: el poeta.

Es en la poesía, nos dice Heidegger y tematiza Mujica, donde aún el lenguaje dispensa sentido; es dando la palabra al poeta como los hombres pueden escuchar la *palabra inicial,* la que inaugure el habitar poético, el vivir creador, la creación de la vida. Hölderlin, Rilke, Goethe o René Char, entre otros poetas esenciales, son escuchados con el oído de Heidegger, el escuchar que presta oído para dar voz. Pero no sólo poetas, también Mujica desentraña y explicita una voz citada por Heidegger desde su primer escrito hasta el final: la del maestro Eckhart, la de la mística esencial.

Un libro que se dirige tanto al neófito, ya que se puede leer desde dentro, es decir, sin necesidad de un conocimiento de la obra de Heidegger, como, por la originalidad y riqueza de su aproximación, al que ya conozca la obra del filósofo alemán. *Umbral, Salto, Abismo* y *Celebración* son las partes que jalonan esta obra, las que nos conducen e inician en la experiencia de la palabra. *Umbral* y *Salto* nos hablan de la palabra filosófica y su superación, de ella y del salto desde ella. *Salto* al *Abismo* que es paso del decir al escuchar. Paso del filósofo que «dice al Ser» al «poeta que nombra lo Sagrado». Y, cuando lo Sagrado se da, cuando se dice diciendo la palabra inicial, la poesía es canto, sentido... Celebración.

Más que un libro, una experiencia; más que erudición, iniciación.

La palabra inicial
La mitología del poeta en la obra de Heidegger

Hugo Mujica

E D I T O R I A L   T R O T T A

LA DICHA DE ENMUDECER

Primera edición: 1995
Segunda edición: julio, 1996
Tercera edición: diciembre, 1996
Cuarta edición: 1998
Quinta edición: 2003

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-225-8
Depósito Legal: M-53.215-2002

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

A Teo, en gratitud

«Podemos decir que la *lógica del sentido* se manifiesta a través del mito: si ningún mito cantara cómo las cosas han advenido, lo sagrado permanecería sin manifestación... El mito es una expresión de esta convicción del hombre de que el origen y el propósito del mundo en el cual él vive hay que buscarlos, no en él, sino más allá del hombre. El mito es la expresión de la conciencia que el hombre tiene de no ser el señor de su propio ser.»

PAUL RICOEUR

ÍNDICE

PRÓLOGO

Éste no es un libro sobre filosofía, no busca serlo, tampoco es un libro *sobre* Martín Heidegger, busca sí ser un libro *desde* él. Ser tan sólo una de las posibles formas de escuchar su voz, casi me atrevería a decir, una de las posibles «leyendas» que pueden escribirse acerca del héroe protagónico de su pensar: *el poeta*. Aquel que no dice al Ser —como nos dirá Heidegger que hace el pensador— sino que «nombra lo Sagrado». El que se asombra y maravilla porque *el Ser se dice en su poetizar.*

Porque no es un libro de filosofía ni un estudio académico sobre nuestro pensador, me tomé la cómoda libertad de no dar referencias de citas ni sostener las páginas sobre notas eruditas. Las citas con las que entramamos nuestro propio pensar, el mío, son meras «marcas de camino», no para detenernos en ellas sino para desde ellas continuar andando.

«El discípulo que me cita me traiciona», escribió Nietzsche. Heidegger, que tanto lo cita pero nunca lo repite, podría haber dicho lo mismo sobre sí, o parecido: el discípulo que me sistematiza me amordaza. Heidegger es un pensador de caminos, no de llegada. Heidegger no elabora un tratado sobre el Ser ni mucho menos sobre la palabra, apenas indica un camino, el camino hacia la escucha del habla. No es un sistema sino una búsqueda que encuentra para volver a buscar: para seguir andando tras el despliegue de la verdad.

En una época de novedades, donde lo *novedoso* sustituye a lo *original*, Heidegger dice de Trakl lo que nosotros aplicamos a él: «Todo gran poeta poetiza a partir de una única poesía. Su grandeza se mide por el grado de fidelidad a ella, manteniendo su decir poético puramente en ella».

El pensamiento heideggeriano, en cierta forma, está siempre diciendo lo mismo, aunque lo mismo no sea lo igual. No avanza en línea recta, gira en torno a unos pocos tópicos, gira para profundizar, para cercar. Reviste sus tópicos con diversos ropajes para volverlos a desnudar y ponernos ante las mismas trasparencias: ante *lo Abierto*. Ante el origen desde el cual pensar. Juego constante de trasparencias que nos ponen ante lo innombrable: ante lo que debemos *dejar hablar*.

Por todo esto no hemos temido a las repeticiones, las hemos tomado como matices, tonalidades, reverberos de «la única idea» que Heidegger, poetizando nos dice que es el pensar:

> Pensar, es limitarse a una única idea
> que un día permanecerá como una estrella
> en el cielo del mundo.

Hemos escalonado este libro, este itinerar, en cuatro partes: *Umbral, Salto, Abismo* y *Celebración*.

En su *Umbral* tratamos de exponer los temas axiales del pensamiento heideggeriano, definir algunos términos que necesitaremos conocer antes de adentrarnos a lo específico de nuestras páginas, a la relación de su pensamiento con el mito y la poesía. Es ésta la parte más árida, árida pero inevitable, como aprender solfeo antes de poder ejecutar la música. En *Salto* y *Abismo*, veremos esos temas comenzar a relacionarse entre ellos e irse orquestando hasta que finalmente, los veremos festejarse, rebasarse en *Celebración*.

Si, más concisamente, lo dividiéramos en dos partes, tendríamos que poner *Umbral* y *Salto* bajo la consigna de «deconstrucción». Deconstrucción de la «metafísica», del pensamiento racional, para que en el segundo díptico, *Abismo* y *Celebración*, ya encontremos *abierto el claro* donde pueda hablar el Ser, el espacio ontológico donde el poeta pueda darle voz.

Dos citas podrían muy bien condensar esta última división, la primera es la frase final del comentario que Heidegger hace sobre «la muerte de Dios» nietzscheana:

> El pensar sólo empieza cuando nos percatamos que la razón —desde hace tantos siglos exaltada— es la más porfiada enemiga del pensar.

Y, la segunda, no es ya de Heidegger sino de una cita que él mismo hace de un poema de Hölderlin:

> ¡Pero ahora amanece!
> Yo esperé y lo vi venir,
> y sea mi palabra lo que vi: lo Sagrado.

No buscamos, ni nos propusimos, demitificar el pensamiento heideggeriano, el pensar que más y más se fue configurando como un pensamiento *mitopoiético*, mítico y poético, es decir, original, o más precisamente, originario. El pensamiento en vecindazgo con lo abierto del deseo, con el origen: con el origen de lo poético que es lo poético como origen. Heidegger nos avala:

> Mito y logos no se contraponen el uno al otro ni se oponen entre ellos, más que allí donde ni el mito ni el logos guardan su ser primigenio.

No lo hicimos, no demitificamos, porque no tememos al mito ni rendimos culto a la razón, no lo hicimos porque creemos lo que Otto Pöggler, uno de los principales estudiosos del pensamiento heideggeriano, nos dice en *El camino del pensar de Martin Heidegger*:

> Es posible que haya llegado el tiempo de integrar en el pensar la antiquísima sabiduría del mito. Cuando el pensar se arriesga a tal intento tiene que explicar entonces, en un planteamiento independiente y propio, la pregunta por aquello que el mito nombra: esa sabiduría que para el pensamiento es previa al inicio mismo. Más aún, si el pensar no quiere dejar de serlo, no podrá limitarse a acoger simples respuestas.

Una cosa sí hicimos, o al menos lo buscamos hacer: tener una experiencia de Heidegger, entendiendo por experiencia lo que el mismo Heidegger entiende:

> Hacer una experiencia con algo —sea una cosa, un ser humano o un dios— significa que algo nos acaece, nos alcanza; que se apodera de nosotros, que nos tumba y nos transforma. Cuando hablamos de «hacer» una experiencia, esto no significa precisamente que seamos nosotros quienes la hacemos acaecer; hacer significa aquí: sufrir,

padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello.

Éste fue nuestro deseo, éste nuestro proyecto y esperanza; si acontece en algún lector, eso será nuestra gratitud, nuestra celebración.

I

UMBRAL

«Qué es por tanto la filosofía —quiero decir la actividad filosófica— si no es la labor crítica del pensamiento sobre sí mismo. Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde puede ser posible pensar de otro modo.»

MICHEL FOUCAULT

1

«LO QUE PERMANECE EN EL PENSAR»

«Quien piensa lo más hondo,
ama lo más vivo.»

Hölderlin

I

Como si al escalar un terreno escarpado arribásemos a un otero y, allí, desde el regalo de la visión de lo extenso, del valle sin vallas de lo abierto, la fatiga dejara de golpearnos el pecho para comenzar a rebasarse calma, a dilatarse... Así, algo así como esa sensación, es el sentimiento que suele despertar en nosotros la palabra *nuevo*, la palabra *inicio*. Las palabras que nos hablan de «un nuevo inicio de una nueva historia». La novedad, el nuevo inicio, que nos libre del laberinto de espejos de lo repetido, del latido de lo ya vivido... Inicio que se despliega hacia lo nuevo, hacia lo aún no imaginado, lo aún no dado a luz. Lo que debemos dar a luz iluminando con una «palabra inicial».

El deseo que pulsa desde las primeras páginas de la obra de Martin Heidegger, que pulsa y entrama cada vez más estrechamente su pensamiento, queda explicitado como la imperiosa necesidad de crear «las condiciones para un nuevo inicio». El «nuevo inicio de la nueva historia», de una «historia verdadera» o, en verdad, de una nueva historia de la antigua e inagotable verdad del Ser. De su Presencia que es tiempo, que hace del tiempo su historia:

> La historia verdadera es Presencia; Presencia es el advenimiento de la exigencia de lo inicial, es decir, de eso que se despliega como futuro de su ser en el recogimiento de su retirarse. Presencia es la invitación que viene a nosotros para reclamarnos la palabra sobre eso que nunca dejó de ser. Cuando decimos que en el fondo la

> historia no aporta ninguna novedad, esta aseveración deja de ser verdad si con ella decimos que la historia no es otra cosa que la uniforme repetición de los siempre igual; pero si con ello queremos decir: no hay nada nuevo bajo el sol, sino tan sólo lo antiguo en su inagotable poder de transfigurar lo inicial, entonces esta afirmación expresa la esencia de la historia, la historia como advenimiento de eso que nunca ha cesado de ser.

Heidegger no nos traza ni un programa ideal ni nos da el plano de un proyecto práctico que daría como ineluctable resultado la instalación o fabricación de este nuevo inicio. En rigor no nos habla de *hacerlo* sino de *serlo*: dejar ser en nosotros lo que desde nosotros lo deje ser. Nuestro pensador nos propone una actitud que nosotros llamamos *pedagogía de la pasividad*, pasividad que culminará en *poética de la receptividad*. Una actitud que, paradójicamente, será tanto más activa cuanto más pasiva parezca ser. Pasividad receptiva en la que se busca lo que viene hacia nosotros, donde abrirse receptivamente se torna un activo obrar.

Es esta actitud, esta *poética*, la que veremos encarnada en nuestra figura conductora: *el poeta*. Poética de la receptividad que es el centro radiante de todo lo que intentamos y buscaremos decir.

Heidegger, repetimos, no nos da ni un sistema ni una receta, nos habla —tan sólo y nada menos— de crear las condiciones de posibilidad para que aquello que nunca dejó de estar pueda nuevamente aparecer:

> La filosofía no podrá producir un efecto inmediato que cambie el actual estado del mundo. Esto no sólo vale para la filosofía sino para todas las preocupaciones y aspiraciones humanas que estén tan sólo del lado del hombre. Sólo un dios puede aún salvarnos, no nos queda otra posibilidad que la de preparar en el pensamiento y en la poesía un espacio para la aparición del dios.

En este párrafo precedente, extraído de la entrevista aparecida en *Der Spiegel* apenas unas semanas después de la muerte de Heidegger, sentimos vibrar todo su pensamiento. Tanto su pesimismo respecto al destino actual del hombre —«los poderes de la técnica han desbordado la voluntad y el control del hombre porque ellos no proceden de él»—, como su esperanza sobre el posible viraje de ese mismo destino. La esperanza que no está del lado del hombre, sino del de una posibilidad inédita. La posibilidad de un nuevo sentido que no sea imposición de la voluntad ni del cálculo humano —que no sea tautología humana— sino la manifestación, la dispensación de lo «otro». Eso o ese otro que cifra aquí en la imagen de «un dios». De aquello, en definitiva, que no es del orden del *hacer* sino del *ser*.

Eso otro a lo que el hombre, preparatoriamente, debe *abrirle espacio*, un espacio que no es geográfico sino ontológico, el espacio que el hombre debe «preparar en el pensamiento y en la poesía».

Nuestro pensador nos llama y convoca, desde sus páginas, a esta propedéutica, esta preparación que es realización, que no es otra que pensar y poetizar en el sentido específico que iremos perfilando aquí. Propedéutica que posibilitará que el pensar del hombre, su ser, vuelva a arraigar y florecer en y desde el decirse del Ser. *Apertura oyente* —la de este pensar y poetizar— que permitirá que cuando la «dispensación de la verdad y el sentido del Ser» se «donen» —cuando tal donación de «lo original», de «lo Sagrado» se manifieste— estén dadas las condiciones para su recepción. Esté el hombre «abierto» a tal don y, en esa apertura, se custodie y expanda esa donación y, en ella, el hombre vuelva a «habitar original... genuina... y salvíficamente».

II

La adjetivación de este inicio como *nuevo* nos remite a otro inicio, al «antiguo inicio», tan antiguo como el origen mismo del pensamiento occidental. Tan antiguo como el mismo «pensamiento original» que Heidegger nos llama a recuperar, a recepcionar. Nuestro pensador nos remite a la Grecia presocrática, al *antes* del destino de occidente: antes del «olvido del Ser».

Heidegger cree que en esa alba del pensamiento, el Ser no estaba aún relegado al olvido. El Ser, es cierto, se manifestaba «ocultándose» pero su ocultarse era asombro y no olvido: era su *misterio*, no su *vacío*.

«La historia de los hombres —escribió René Char— es la larga sucesión de sinónimos de un mismo vocablo y, contradecirlos, es el deber del hombre». La historia del pensamiento, en su conjunto, aparece a Heidegger como el comentario reiterado, y nunca agotado, de un «texto primero». Un texto aún indescifrado, aún impensado en todo lo que puede pensarse sobre él. Un texto cuyas palabras —como el Ser que en él se dice, como ese decirse primero del Ser— conservan «oculto lo que guardan como promesa».

Nuestro pensador nos convoca a volver a ese *espacio semántico original* para buscar en él lo todavía no pensado de la dispensación inaugural del Ser. Heidegger irá recorriendo las «palabras origina-

les», las que primeramente expresaron el dispensarse original del Ser, las pronunciadas por los griegos, por «esos poetas del destino del Ser». Lo hace buscando en ellas los indicios, las huellas que aún puedan señalar hacia el origen. Tras esos rastros se pondrá a la escucha de Heráclito, Anaximandro, Parménides, buscando en las protopalabras de estos pensadores un camino de retorno al origen del pensamiento para reconstruir, deconstruyendo, el *texto del origen*.

«Todo origen es mítico: el origen es el mito mismo», condensa Roland Barthes y hacia ese origen se encamina el camino heideggeriano trazando un retorno, no al pensamiento presocrático, como lo haría una mera excursión arqueológica, sino a lo impensado en ese pensar. Nos llama al *origen* del pensamiento, al pensamiento del *origen del pensar*. No es una *regresión* sino un *retorno*, un giro retrospectivo y prospectivo; es el paso atrás que precede todo «salto» hacia adelante. Retrospectivo hacia la *Dispensación* primigenia de la verdad y el sentido del Ser en el pensar griego para, desde allí, recibir una nueva dispensación de esa misma verdad. Un sentido no ya para aquella Grecia a la que el Romanticismo alemán anhelaba volver y revivir, sino para nuestro tiempo, para que también hoy podamos des-cubrir al Ser y darle espacio donde surja matinalmente la nueva historia de la revelación del Ser. Escuchemos ahora a Heidegger:

> Ser antiguo significa detenerse a tiempo, allí donde la idea única de una senda del pensamiento ha encontrado su lugar y allí se ha albergado. Nosotros podemos arriesgar el paso que reconduce de la *filosofía* al *pensamiento* del Ser, cuando en el origen del pensamiento respiramos un aire natal.

Heidegger observó que «en definitiva, el asunto que concierne a la filosofía es el de preservar *el poder de las palabras más elementales* a través de las cuales el ser humano se expresa». Pero a la vez afirmó su convicción de que estas palabras, y sobre todo las más cruciales, deben ser buscadas, para recavar su «poder» y su energía, en otro discurso que el de la filosofía. Nuestro pensador cree, señala y encarna, la certeza de que esas palabras, ese poder primordial, permanece custodiado y preservado en el *lenguaje poético*.

Uno de los rasgos característicos de la relación que Heidegger entabla con los primeros pensadores griegos, es que trata de comprenderlos desde la proximidad a los poetas coetáneos a ellos: Homero, Safo, Píndaro, Esquilo o Eurípides, serán algunos de los poetas a la luz de quienes buscará iluminar su diálogo con los pensadores que interrogará. Esta dialogalidad poética, ni se agota con los poetas mencionados ni se detiene en el tiempo inaugural de nuestra

historia. Hölderlin, Rilke y Trakl son los principales poetas cuyas citas hilan las páginas de su obra; y, en menor grado, Goethe, Stefan George, Eduard Mörike, Angelus Silesius y Paul Celan, dejarán también su impronta en su pensamiento. Mencionemos, dilatando fronteras, que también la lengua francesa abre horizontes en su pensar con Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé y, sobre todo, con René Char.

En el semestre del invierno europeo de 1935, Heidegger dicta un curso sobre los himnos *Germanien* y *Der Rhein*. Desde entonces, y hasta el final, Friedrich Hölderlin será para él «el poeta de la poesía», e irá ocupando crecientemente el lugar del *alter ego* en el diálogo que Heidegger instaura con la poesía. Diálogo que irá transformando radicalmente su pensamiento, flexibilizando gradualmente su lenguaje. Heidegger mismo es quien nos dejó testimonio de ello:

> Mi pensamiento tiene una relación indeterminable con la poesía de Hölderlin... Hölderlin es para mí el poeta que hace señas hacia la dirección de lo que adviene: el poeta que hace señas hacia dios.

«La poesía es a la filosofía —llegó a afirmar Schopenhauer— lo que la experiencia a la ciencia empírica», y Heidegger parece avalar esa afirmación o, más que refrendar, encarnarla en su pensamiento. Desde ese invierno en Friburgo, lenguaje y poesía —y el poeta como instaurador del «lenguaje original»—, irán medrando en su apreciación hasta terminar revistiéndolo de la misión que otrora ocupara en el antiguo inicio: ser heraldo del Ser, ser su portavoz, *ser el ser del Logos siendo el logos del Ser*. El heraldo que volverá a «recordar» a los «mortales» la «originaria pertenencia de la palabra y el Ser». La pertenencia, en definitiva, del hombre al Ser, al Ser que no es sin el hombre.

Cuando ello ocurra, como nuestro pensador cree que ya ocurrió preparatoriamente en Hölderlin, cuando el poeta itinere a través de su escuchar ontológico, su escuchar obedencial, volverá a ocurrir «lo definitivo», lo que nunca ha cejado de acontecer: el hombre regresará a su «esencia mortal». Volverá en ella a lo propio y «desde lo propio todo será puesto inicialmente al descubierto»: el hombre «habitará en presencia de los dioses y será tocado por la esencia cercana de las cosas».

El hombre mortal habitará «poéticamente»: habitará desde la manifestación inicial, creacional, desde la *poíesis*. Volverá a con-jugar el juego del mundo, el de «los mortales y los dioses, el cielo y la tierra». El juego de la «Cuaternidad» que hará de su vida —en versos de Hölderlin— «un día de fiesta». Una celebración.

III

Heidegger nos habla y recurre frecuentemente a ciertas *Leitwörter*, vocablos fundamentales y conducentes desde los cuales todas las palabras derivadas parten, vocablos en torno a los cuales todo pensar se orquesta. Entre estas palabras está *camino*. «Camino del campo», «Caminos que no conducen a ningún lugar», «De camino al habla», «Mi camino del pensamiento»... no es necesario ser un erudito en Heidegger para percatarse —aunque tan sólo sea a través de los títulos de las obras que acabamos de nombrar— que toda su obra está atravesada por el signo del camino. Imagen que nos señala hacia un andar, una búsqueda y hasta un errar, pero nunca hacia una llegada. Jamás hacia una conclusión, una oclusión final: una sistematización. Heidegger mismo reflexiona sobre la imbricación del camino y el pensamiento:

> Lo que permanece en un pensar es el camino. Y los caminos del pensamiento resguardan en ellos este secreto: podemos ir por ellos caminando hacia adelante como hacia atrás; más aún, el caminar que retrocede, sólo él, nos lleva hacia adelante.

Una vez más avanzar es retroceder. Acercarse a las preguntas primeras antes que buscar las respuestas últimas, retomar el camino hacia el preguntar precursor desde cuyo signo de interrogación se abre el pensar esencial: aquel que no busca respuestas que encierren la verdad, que la desgajen, sino que busca permanecer abierto a ella, abierto ante ella, dejarla conjugar su temporalidad. Abierto, en versos de Rilke, al «puro espacio»:

> Camino que no conduce a ningún lugar,
> camino entre dos prados...
> Camino que a menudo no tienen
> ante sí nada más que el puro espacio
> y el tiempo de la estación.

Éste es el caminar que nos disponemos a recorrer, un recorrido tras las huellas que fue dejando en las páginas de nuestro pensador el héroe protagónico de su odisea: el poeta. Camino que no es otro que el que ostenta el programático título de uno de los últimos libros de Heidegger: *De camino al habla*. Libro que termina con lo que él llama una «fórmula de camino»: «*traer a la palabra la palabra en tanto palabra*».

Y —agregamos nosotros—, qué es la poesía sino la palabra en tanto palabra. La palabra que no busca describir el mundo sino inscribir un nuevo mundo, un mundo inicial, *la palabra que se dice ella misma y en ese decirse dice la poesía. Instaura la nueva creación.*

2
«EL DESIERTO AVANZA»

«¡Vosotros, pueblos moribundos!
Pálida ola
quebrantándose en la playa de la noche,
como estrellas que caen...»

Georg Trakl

I

Entre el «antiguo inicio» y el «nuevo inicio», entre la memoria y la esperanza, vivimos el presente. Un presente «demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el Ser». Presente sin Presencia de nuestro tiempo, de nuestro destino: *el nihilismo*. El «acontecimiento fundamental de la historia de occidente llevado a cabo por la metafísica»; el acontecimiento fundamental que se fundamenta, como nos habla su raíz semántica, en un *nihil*: en una *nada* ontológica y axiológica. Vacío que describe y constata «el proceso de desvalorización de los valores hasta ahora supremos».

Vivimos, padecemos, la época que un nuncio de Nietzsche, desde el lugar más alto y solitario, desde la locura, anunció y condensó en tres palabras que labran la lápida de los valores platónico-cristianos: «¡Dios ha muerto!».

Nihilismo significa —explica Heidegger— que los valores supremos se desvalorizan. Lo que equivale a decir que lo que en el cristianismo, en la moral desde su antigua base, y en la filosofía desde

Platón, se encuentra establecido como la realidad y las leyes intocables y determinantes pierden su virtud imperativa, o sea, para Nietzsche, pierden su virtud creadora.

«¡Dios ha muerto!», exclamaba Nietzsche desde su altura, ha muerto el «¡Dios degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno *sí*!» Pero a la vez, y consecuentemente, desde esa misma altura oteaba el páramo que se extendía desde este anuncio:

> El desierto avanza. ¡Ay de aquellos que albergan desiertos en su interior!

Muerto Dios, asesinado el Padre, parecerían haber concluido los hombres, ahora podemos penetrar impunemente a nuestra Madre, podemos violar y depredar la Naturaleza. Violación de la tierra, que Heidegger verá como la culminación de la metafísica, como el gesto concluyente de la «voluntad de dominio» que hace de la tierra un «desierto industrial». El desierto de un hombre que ya no vive bajo el cielo —lo abierto— ni sobre la tierra —lo nutricio.

Heidegger consideró nuestra época, la «época de la consumación de la metafísica», la que se consuma en la filosofía de Nietzsche y se plasma en el proyecto cibernético, como el destino histórico en el cual el Ser ha quedado eclipsado tras la inmediatez de los entes, es decir, de las cosas y los hombres que pueblan el mundo. De la «totalidad de los entes» que es el singular «objeto» de la metafísica, del pensamiento que *calcula* sobre su utilidad pero no pregunta sobre su *sentido*. Totalidad concatenada en un sistema de causa y efecto, de razones desplegadas y enunciadas por la razón mentora de esta época. Época del sustantivo y del «reino de la cantidad», en la que el *acontecimiento de lo real*, su carácter eventual, permanece bloqueado y amordazado por el *esquema de la realidad*: época del desierto de lo siempre y todo igual, de lo in-diferente.

El olvido del Ser, la sombra que proyecta la época de la consumación de la metafísica, lo sombrío de nuestra época, es, en su concreción existencial, el olvido de la «diferencia ontológica». Del movimiento de diferenciación, del acontecimiento de la diferencia que relampaguea en la mutua apertura del Ser al ente y del ente al Ser. Apertura por la que ese Ser se sustrae, se escurre y se ausenta, al traer por y en esa misma apertura, al ente a su presencia, al hacerlo presente en un presente que oculta y ausencia la Presencia del Ser. Ocultamiento que, cuando no es olvido, es «seña» y «llamado» hacia más

allá de la totalidad de los entes, hacia la trascendencia que signa y destina a la humanidad.

Retomaremos más adelante este tema de la «diferencia». Remarquemos ahora que este olvido no es meramente un hecho que atañe al pensamiento, no es una abstracción deslindada de la existencia, una idealización universal que no se concentra en lo puntual. Muy al contrario, tal olvido determina ineluctablemente la existencia humana, la modalidad concreta del ser del hombre y del mundo. Del hombre en el mundo que consecuentemente, afecta al mundo mismo, al mismo mundo que afecta al hombre: círculo vicioso cuya radical consecuencia afecta a la esencia del hombre en su esencial relación con el mundo.

Hombre y mundo, en su relación coesencial, entretejen la red de la metafísica, no como texto, sino como textura. Textura de lo cosificado, lo objetivado, lo absorbido y colonizado por la razón, lo razonado por la utilidad. Tejen la red con que la realidad es enajenada de su elemento vital: el Acontecimiento del Ser, del Ser que la hace acontecer y en ese acontecer acontece él.

La existencia toda se encuentra ya entrojada en los límites normativos y configuradores de la racionalidad calculadora —en los límites de la razón que es la razón de los límites—. «Existencia inauténtica» de un hombre que, lejos de estar en el *mundo* —en el juego de los mortales y los dioses, de la tierra y el cielo— se encuentra ex-puesto en lo *público*. En el enclave que abre el hombre mismo, sólo él, cerrándose en él a lo *abierto*: al «mundo de la Cuaternidad». Dominio donde domina lo anónimo, donde lo público es la medida de lo medio, término medio que determina y termina en el «*se*», donde «se» dice y «se» hace lo que la estadística, hipostasiada en el anónimo «se», dicta. Donde, enfatizaría Heidegger, «se» piensa como «se» piensa: *se calcula*.

En esta dictadura del anonimato, en este narcisismo colectivo en el que todos son espejos de cada uno y cada uno es nadie, en este «se» que «es todos y nadie», se neutraliza al y el hombre. Un hombre que ya no es tal, ya no vive su existencia proyectando auténticamente sus propias posibilidades de ser, sino que entrega su posibilidad de ser, de optar por el Ser, a la omnipresente «publicidad» del «se». Al nuevo Gran Inquisidor, que no es el soñado por la grandeza profética de Iván Karámasovi, sino acatado compulsivamente por los hombres «que albergan desiertos en su interior». Por una humanidad que se

refugia en el desierto de lo público, no para enfrentarse consigo misma sino para huir de sí: se interna en el desierto como una raza en retirada.

Ernst Jünger, en su ensayo «Sobre la línea», dedicado a Heidegger cuando éste cumplió sesenta años, nos habla de esta publicidad, de esta consecuencia del nihilismo, de este miedo:

> Dos grandes miedos dominan a los hombres cuando el nihilismo culmina. El uno consiste en el espanto ante el vacío interior, y le obliga a manifestarse hacia afuera a cualquier precio por medio de despliegue de poder, dominio espacial y velocidad acelerada. El otro opera de fuera hacia dentro como ataque del poderoso mundo a la vez demoníaco y automatizado.

Desde una aproximación *ontológica*, es decir, de la relación que algo, un determinado ente o una región del ente, establece o no con el Ser, podríamos pergeñar la perspectiva de la publicidad y lo público, como la mirada que identifica al *Ser* con el *aparecer* y en el aparecer agota y fagocita su comprensión del Ser: *ser es aparecer y aparecer es desaparecer en la publicidad.* En el dominio donde «uno» es una cifra en el cálculo público.

Esta mirada sin visión, esta miopía metafísica, no solamente incide sobre el hombre y el mundo, incide y decide sobre la raíz de ambos. El Ser mismo, en su desplegarse temporalidad —replegándose y dejando que se despliegue en el tiempo el ente— es afectado e inmovilizado por tal racionalidad, por tal objetivación y fijación. El Ser aparece «re-presentado», como «ente supremo», es verdad, o aún, lo que parecería harto más, como «Dios», pero en ambos casos como dato, cosa, objeto... ente al fin. Como ente que termina en ente, olvidando en ese fin su originalidad, su *diferencia*. Re-presentación que es des-presentación: el Ser es representado presentificándolo en un «presente disponible». Puesto e impuesto en el presente y, por ende, en su *estar* y no en su *siendo*, en su ser tiempo.

Representación presente que mura el «horizonte temporal» del Ser, que omite la *temporalidad* que —dice Heidegger con léxico husserliano— constituye el *horizonte* del Ser, omisión de la co-relación del tiempo y el Ser que nuestro pensador señala como la distorsión central de la metafísica occidental. La metafísica que no toma en cuenta, en su mero contar, la *temporalidad e historicidad del Acontecimiento del Ser que acontece como tiempo.*

Visión sustantivante que desverbaliza al Ser, le quita el tiempo de su conjugarse y lo sepulta bajo la lápida del sustantivo. Sepulcro en el que no brilla ya lo que el Ser era en la aurora del pensar: *Ser-y-Decir, Ser-y-Verbo*, biunidad donde el «y» oficiaba de *transitividad* entre el ocultamiento y la manifestación del Ser. Entre el Ser y su decirse, donación de la palabra del Ser que hace ser, *poíesis*, verbo autoimplicativo e instaurador, *logos*, al fin, enmudecido lógica. Lógica de la identidad donde no encuentra apertura ni diferencia para conjugar su verbalidad.

Ideología de la univocidad que amordaza la plurivocidad del Ser, las diferentes voces que fueron las distintas épocas del mundo, las diferentes palabras con las que se dijo Ser. Las múltiples aperturas epocales en las que se dijo el Ser, las que ese decir abrió.

Desgajado de su abismo, de su ser-evento, el Ser, disponible y representado, concluyó siendo un dato. Dato tenido en cuenta en la cuenta de los entes, pero olvidado como *misterio*, como «sustracción y trascendencia», como aquello que retiene su esencia y su esencia no está en nada de lo que se tiene. En nada de lo que el Ser hace ser dándose a ser, dando lo «propio» a todo lo que es.

En esta consumación de la metafísica ve nuestro pensador la manifestación del nexo original, hasta entonces sólo latente, entre la metafísica y la *voluntad de dominación*, entre la *técnica* y la voluntad de poder: la voluntad de subsumir el todo de la realidad bajo la dominación planificadora del hombre, bajo su voluntad. Voluntad que se articula en el puño técnico y en inteligencia artificial que aferran «la época del dominio total». Epílogo de un tiempo que Heidegger no dubita en llamar «época de des-gracia». El tiempo donde el «día de la técnica enciende la noche más oscura de la historia».

Noche de neón de la organización técnica y racional por parte del hombre, de ese hombre convertido él mismo en parte y engranaje de ese todo, un todo que coengrana mecánicamente pero no late orgánicamente. Un hombre convertido él mismo en un objeto de planificación, en un objeto ex-puesto en el «mercado de la publicidad»:

> Cuanto más se organiza y domina tanto más insuficiente se revela la capacidad del hombre para construir y habitar el ámbito de lo esencial. Existe un juego de misteriosa correspondencia entre el uso de la razón y el abandono del suelo natal.

Palabras, protopalabras heideggerianas, como «construir» y «habitar», como «suelo natal», que quizá aún no nos entreguen la constelación de resonancias que cargan, pero que luego nos detendremos a ponderar, que veremos que nos está hablando de la meta final del peregrinaje poético. La meta desde la cual por fin partir.

II

Es imposible, piensa Heidegger, tratar de superar el destino de la metafísica, de buscar una nueva relación con la verdad y el sentido del Ser, sin buscar antes una nueva manera, una nueva instancia desde la cual ejercer el pensamiento, desde la cual relacionarnos nuevamente con el Ser. Buscar un pensamiento —que él mismo buscó ejercer— capaz de pensar sin mutilar, un pensamiento que incluya y sea incluido en su prístina y originaria pertenencia al Ser. Pensar esta originaria pertenencia del pensamiento al Ser es precisamente la primera y fundamental misión del pensar: *la de pensar su propio origen*.

En una conferencia pronunciada en 1967, Heidegger nos da una perspectiva de este pensamiento, el *pensamiento meditativo* que pone en sonante contrapunto con el *pensar calculador*:

> ¿Puede el hombre de la civilización mundial abrir por sí mismo una brecha en la clausura en que se encuentra encerrado su destino? Ciertamente que no, si busca hacerlo por las vías y con los medios de su planificación y de su producción científica y técnica...
>
> Esta clausura no podrá jamás ser derribada *por* el hombre. ¿De qué índole es esa apertura? ¿Qué puede hacer el hombre para prepararla? Lo primero que creemos que debe hacer es no soslayar las preguntas que nos acabamos de hacer. Es necesario que el pensamiento las vuelva a considerar, necesario es, primeramente, pensar esta clausura como tal, es decir, pensar qué es lo que reina en ella. Sin duda, no se trata con esto de abrir una brecha en la clausura y, a la vez, es necesario ponderar la intuición de que tal pensar no es un simple preludio para la acción, sino que constituye la acción decisiva por la cual la relación del hombre con el mundo puede comenzar a modificarse... Un paso atrás quiere decir que el pensamiento retroceda delante de la civilización mundial y, tomando distancia de ella, sin negarla, se introduzca en aquello que permanece aún impensado en el pensamiento occidental, pero que sin embargo, ha sido igualmente nombrado, y así, se diga, avanzando, a nuestro pensar.

A esta forma de pensar, la del pensamiento liberado de la red de la metafísica, libre ya de entablar su juego con la realidad y libre para una nueva relación con el Ser, la llama Heidegger un «recordar» y un

«rememorar». Rememoración que nos sitúa en el ámbito mítico, en el tema de la *Mnemosyné*, del «recordar original» que es el «recordar el origen».

En el Panteón griego vemos figurar una divinidad que ostenta como identidad lo que para nosotros pareciera agotarse en una mera función psicológica: la memoria. La diosa que predecirá y gestará la amplia mitología sobre la reminiscencia poética.

Mnemosyné, la «Reina de las praderas de *Alétheia*», la «Memoria religiosa», es, según Hesíodo, una de las divinidades del mundo titánico, hija del Cielo y la Tierra, de lo celeste —lo espiritual— y lo arcaico —lo inconsciente—, quien se unió con Zeus durante nueve noches. Durante las nueve lunas en las que fueron engendradas las nueve Musas: Clío, Euterpe, Melómene, Terpsícore, Erato, Pomnia, Urania y Calíope. De esta última, a la que Hesíodo llama «la más excelsa de las Musas», nació Orfeo, padre e icono de rápsodas y poetas, buceador de sombras, cantor de ausencias.

Retrocedamos en el tiempo y transcribamos el *Himno a Zeus* con el que Píndaro trató de honrar al «Señor del fuego celeste», y que subyace en lo tematizado y recordado por Heidegger —como también lo hizo Hölderlin quien nombró *Mnemosyné* a uno de sus poemas—, el tema del decirse del recordar:

> Una vez consumada la creación, Zeus preguntó a los dioses que se hallaban sumidos en silenciosa admiración, si creían que faltaba algo a su obra para alcanzar la perfección. Los dioses respondieron que, en verdad, algo faltaba: una voz divina para laudar y manifestar tanta magnificiencia, y, para eso, le rogaron que engendrara a las Musas... El padre de todo escuchó esta petición y, habiendo aprobado el pedido, creó el linaje de las cantoras llenas de armonía, nacidas de una de las potencias que le rodeaban: la virgen *Mnemosyné*, a quien el vulgo llama *Memoria*.

La Musas epifanizan al Ser mismo en su voz, a la Voz del mismo Ser, Ser y Verbo que conjugan el tiempo Ser. Pero, las hijas de *Mnemosyné* tienen voz pero no tienen labios, tienen voz pero carecen de palabras, dicen pero musitando: inspirando. Los hombres, por su parte, tiene labios pero no tienen *voz*, no tienen «palabras de verdad»:

> Y decidme ahora —leemos en la *Ilíada*— Musas que habitáis el Olimpo, pues sois vosotras, diosas por doquier presentes, quienes todo lo sabéis, mientras nosotros, mortales, no oímos más que ruidos y nada sabemos.

El *pensamiento rememorante* —que retomaremos cuando lo veamos con amplitud plasmarse y encarnarse en la figura anunciada por Homero, en el poeta, el que da voz a las Musas— está en franco contraste con el olvido, ya que es, precisamente, el recordar tanto de «la diferencia ontológica» como de «la temporalidad e historicidad del Ser». Lo primero, lo hacen no identificando al Ser con el ente, lo segundo, no fijando al Ser en lo presente, no presentificándolo. Este pensar recuerda, en conclusión, al Ser como Acontecimiento, como verdad y sentido siempre manifestados en y a una época, a una región temporal y, por ello mismo, siempre sustrayendo su totalidad. Siempre manifestando epocalmente su inagotabilidad.

Demos otra vez la voz a Heidegger, ahora no a la de su pensar sino a la de su poetizar:

> Lo que hay de más antiguo
> entre las cosas antiguas
> nos sigue en nuestro pensamiento
> y sin embargo viene a nuestro encuentro.
>
> Es por eso que el pensamiento se sujeta
> a la venida de lo sido
> y por eso es conmemoración.
> Ser antiguo significa: detenerse a tiempo, allí,
> donde la idea única de una senda del pensamiento
> ha encontrado su lugar y allí se ha albergado.
>
> Nosotros podemos arriesgar el paso que reconduce
> de la filosofía al pensamiento del Ser,
> cuando en el origen del pensamiento,
> respiremos un aire natal.

III

Terminemos este capítulo deteniéndonos en una palabra que hemos estado usando sin ponderar, que hemos estado dando por descontado su significado: *sentido*. La hemos visto en la frase que usamos y seguiremos usando, especialmente, en la frase «el sentido y la verdad del Ser», es decir, en la forma en que el Ser se nos manifiesta. «Verdad», la expondremos más adelante, ahora hagámoslo con «sentido».

El sentido no es lo que se *desprende* de la comprensión de algo, no es el concepto o la idea que nos representamos, no son las imágenes que nos puede suscitar una sinfonía, lo que sería ya su *significado*, sino lo que permite que ese algo signifique algo. Tautológica pero no falsamente, es lo que hace que ese significado tenga sentido,

pero sin que ese sentido se presente él mismo expresa y temáticamente, como la sinfonía puede dar a luz las imágenes que nos representamos pero ella misma no es esas imágenes.

Sentido es el horizonte y no lo recortado sobre él, es aquello que sin aparecer hace que todo lo que aparece tenga profundidad, que todo lo que se manifiesta tenga hondura, que cada parte manifieste al todo y el todo se abra en cada parte. Es lo que otorgando espacio y dimensión, valor y jerarquía a cada cosa, hace que cada cosa tenga su propio nombre.

El sentido, imaginemos, es como un mar, un invisible mar que hace que la playa sea playa y no desierto, sea borde que se dibuja rostro y no indiferente desierto de lo siempre igual. Mar que, ciertamente, no se agota en ninguna playa, mar que lame esas playas, que las acaricia no para verterse, sino para señalar siempre más allá. Señalar con su reflujo hacia donde se funde azul de otredad.

Si el *sentido* en sí es como la desnudez que reviste aquello en lo que se manifiesta, la *emoción*, su *conmovernos*, es la manera en que esa desnudez se encarna en nosotros. Es su manifestación anímica, su don. El don que pide y regala nuestra libertad: nuestra apertura, nuestra recepción.

3
«HUMANO, DEMASIADO HUMANO»

> «Pues si las cosas tienen por vocación divina encontrar un sentido, una estructura donde fundar su sentido, también tienen por nostalgia diabólica, perderse en las apariencias, en la seducción de la imagen. Narciso... el espejo del agua no es una superficie de reflexión, sino una superficie de absorción.»
>
> Jean Baudrillard

I

«*Nihil est sine ratione*», afirmaba en el umbral del siglo XVIII Gottfried Leibniz. Afirmación en la que ya Dilthey corroboraba y denunciaba que la metafísica había alcanzado en ese «*principio de razón*», su conclusión. Nietzsche, el joven y tempestivo Nietzsche de *El origen de la tragedia* se pronunció, también él, desde su cosmovisión trágica, contra la «sublime locura de la metafísica» que deliraba en ese principio. En nombre de la vida históricamente acontecida, que propagaba Dilthey o de la vida trágicamente nietzscheana, se rechazaba, en palabras de este último, «el emplazamiento metafísico del conocer», el «socratismo» o el «platonismo» de la proposición del fundamento de Leibniz.

Heidegger, por su parte, lee, o como él mismo explicita, «escucha», en este «principio de razón suficiente», la quintaesencia de la metafísica occidental. Escucha en estas cuatro palabras la melopea de la tradición filosófica que, antes de encontrar su formulación explicitada en Leibniz, ya se balbuceaba en el tradicional «principio de causalidad».

Según el axioma de este principio, todo lo que existe debe su existencia a una causa o, ya en Leibniz —y es este concepto el que preocupa a Heidegger—, todo lo que existe tiene un «fundamento»: el ente es en cuanto es racional, en cuanto tiene una razón de ser y, esta misma racionalidad, es el fundamento desde y sobre el cual es. El fundamento al cual debe su ser.

El «poder» de este principio del fundamento, consecuencia y realización del «principio de razón suficiente», radica en que todo conocimiento, toda representación, está sujeta a esa demanda: la de dar razón por la cual una cosa es, la demanda *reddendae rationis*. El incontestable hecho cotidiano por el cual aún hoy busquemos y necesitemos dar una razón para todo, para que todo nos parezca razonable —aún lo irracional que sigue diciendo relación negativa a la razón, a lo racional— implica y revela que vivimos bajo este omnipresente principio. Revela que vivimos sobre este fundamento viviendo bajo este «poder».

Evidentemente, desde esta constatación resulta claro que su poder no se ciñe al área del pensamiento especulativo, sino que su influencia se extiende, de la manera más crasa, a todo lo que «es». Aunque de lo que «es» quede afuera no sólo el universo afectivo sino toda la constelación de la *imaginación creativa*, del *logos imaginario*: fantasías, sueños y deseos, la magia y el juego, el salto del arte y la vertical azul del misticismo. Todo lo que no por no ser racional es menos real que las catedrales góticas que se elevaron desde ese mismo logos imaginario e imaginante, o el sol de los girasoles de Van Gogh que desde ella brotaron para no marchitarse más. Todo eso en definitiva, que son los *espacios de la libertad*, las *metáforas del espíritu*.

Valga tan sólo una cita de Leibniz para situarnos en flagrante contraste con el pensar heideggeriano, con su pensar meditativo. Leibniz se plantea en el párrafo que citaremos, la necesidad de «poner punto final a esas cansadoras polémicas con que la gente se fatiga», busca, también él, un método *claro y distinto* que zanje toda diferencia, toda plurivocidad. Para que este entendimiento sea posible nos propone un razonamiento: «tan tangible como los de las matemáticas de suerte que podamos descubrir un error a simple vista, y que cuando haya disputa entre gente podamos simplemente decir: *¡calculemos!*, a fin de ver quién tiene razón».

«Nada existe al menos que una razón suficiente pueda ser dada», holística aseveración con la que Leibniz nos da las leyes epistemoló-

gicas de nuestro mundo, del «mejor de los mundos posibles», como lo veía él. Como lo padecemos nosotros.

En un pasaje de la conferencia que Heidegger dedica a este principio del fundamento, nos explicita aún más esta presencia, este principio que lejos de ser una fórmula concluyente de lo que hoy llamamos racionalismo, o de pertenecer exclusivamente al sistema del filósofo de Leipzig, es, al contrario, la «razón de ser» de nuestro tiempo:

> El *principium reddendae rationis*, sólo en apariencia es un principio del conocimiento, ya que él deviene, precisa y simultáneamente, un principio de todo lo que es. El pensamiento de Leibniz sostiene y estampa en él, la tendencia básica de eso que, si es pensado con suficiente amplitud, podemos llamar la *metafísica* de la edad moderna. El nombre de Leibniz, por tanto, no entra en nuestra consideración como una característica del sistema filosófico del pasado; su nombre es un nombre para la presencia de un pensamiento cuya fuerza no ha sido aún superada, una presencia que sigue todavía haciéndose realmente presente a nosotros. Sólo mirando hacia atrás, hacia lo que Leibniz pensó, puede ser caracterizada la era presente, la que es llamada era atómica, la era dominada por el poder del principio *reddendae rationis sufficientis*.

Si esta razón suficiente —que no es otra que la autosuficiencia de la razón— es a la vez el fundamento racional de lo real, es razonable colegir que, cuando la razón llega a este fundamento último, al límite de ella misma, se detenga allí creyendo haber llegado al fundamento último o, en *su* lenguaje, al «primer principio» de las cosas. Esto es, piensa Heidegger y nosotros con él, precisamente lo que la metafísica ha hecho desde siempre: identificar el fundamento racional con la primera causa desde la cual fundamentar la metafísica, la captación de la causa última y por ende primera de la realidad, como *razón*.

Juego de espejos en el que la razón razona sobre sí misma, juego que es la culminación del inicio de la metafísica, del inicio de la filosofía que tradujo *logos* por *ratio* y *ratio* por principio o fundamento. Reflejo narcisista que hizo de la trasparencia espejo, del espejo simbiosis: identidad.

Identidad de la razón o imposibilidad de encontrarse con lo diferente, de conocer a lo otro como otro y no como reducción a lo mismo: a sí misma, a su incapacidad a salir de sí. Una razón para la cual toda trascendencia, toda alteridad, queda reducida o reconduci-

da a la inmanencia de una subjetividad que se exterioriza a sí misma y en sí misma para volver a hallarse a sí, trasvestida quizá, pero desnuda al fin en su soledad. Un tipo de pensamiento que destruye su propio objeto y, en eso mismo, su propia posibilidad de vida. Conocimiento que no es más que asimilación: un *comprender* con todo lo que hay de *prender* en él... Un comprender tanático.

Hagamos un alto, entre tanta razón, para escuchar un poema de Heidegger, un poema que es una advertencia sobre aquello que hay que pensar, una advertencia, significativamente, hecha desde la poesía:

> Tres peligros amenazan al pensamiento.
> El peligro bueno y por eso sacro
> es el vecindazgo del pensamiento
> con el poeta que canta.
>
> El peligro más maligno y mordaz
> es el pensamiento mismo: es necesario
> que piense contra sí mismo,
> lo que sólo raramente logra.
>
> El peligro malo, el peligro caótico,
> es el filosofar.

Heidegger seguirá buscando escuchar, en esta conferencia, más hondo y fundamentalmente que el fundamento que instaura la razón o el de la razón instaurada como fundamento. Su pensamiento, plasmado una vez más su camino, buscará volver a la fuente primera desde la cual deriva la *ratio* y su articulación, la filosofía. Buscará, finalmente, escuchar el «abismo» que derrubia todo fundamento, el locuente e indomeñable abismo que fue acallado por el fuerte resonar del principio de razón suficiente, por el «primer principio de la metafísica occidental». Tal des-cubrimiento será la obra del «poeta místico», quien, dejando atrás todo «principio» llegará hasta lo «original».

II

Concomitante con esta metafísica, en el sentido heideggeriano que tiene esta disciplina y que ya comienza a sernos familiar, en el sentido de «una filosofía como asunto de la razón», Heidegger detecta en el principio de razón suficiente explicitado por Leibniz, la voz de su protagonista, no la del filósofo del siglo XVIII, sino la voz que toma voz en él: la del *sujeto*. El sujeto fundador y protagónico del *humanismo*. Un humanismo que es sinónimo de «la moderna metafísica de

la subjetividad», sobre la que Heidegger se explaya en extenso en su *Carta sobre el humanismo*. La epístola que dirige a Jean Beaufret, y en la que establece la relación entre la *metafísica* y el *sujeto*. Confluencia esta, que lo lleva a definir al humanismo como «aquella interpretación filosófica que desde el hombre y hacia el hombre explica y valora la totalidad de lo existente».

Posición, la de tal humanismo, que busca en lo humano y sólo en él, la posibilidad de realizar la humanidad, la posición de lo «humano, demasiado humano» que lamentó Nietzsche. El humanismo que se condensa y esencializa en la apuesta de Albert Camus: «se trata, en definitiva, de cómo ser santo sin Dios». Apuesta que, trágicamente, termina su largo camino en otra conclusión del mismo Camus: «queda imaginar a un Sísifo feliz», el feliz «absurdo» de abrazar una existencia replegada sobre sí. Humanismo, al fin, que Heidegger consideró como estirpe del subjetivismo. El humanismo que rechazó en nombre de «*aquello* que no es la voluntad del hombre»:

> Ningún individuo, ningún grupo humano, ninguna comisión, aunque esté compuesta de los más eminentes hombres de estado, de sabios o técnicos, ninguna conferencia de líderes de la industria y de la economía, puede frenar el desarrollo histórico de la edad atómica: ninguna organización puramente humana es capaz de tomar en sus manos el gobierno de nuestra época.

Principio y fundamento, alfa y omega, la razón aparece como origen y como fin: como límite, pero por ello mismo, como posibilidad de un comienzo. El límite es término o inicio, muro o umbral: me cierro o me abro, me repliego sobre ese límite o me lanzo. Comienzo más allá de mí, me dilato hacia lo otro. Hago del muro del límite el umbral de un camino allende de mí. Salto. Me abro.

El ideario heideggeriano, en contraposición al humanista, se abre desde ese mismo límite, desde el límite humano, para inscribirse, internarse, en lo que hemos llamado la perspectiva *mitopoiética*. Esta posición, tan antigua como la humanidad, es la que cree que si la palabra inicial, la palabra generadora de la humanidad, no pudo haber sido proferida por ningún hombre, consecuentemente, tampoco la palabra del «nuevo inicio», la que reúna a la humanidad, podrá ser dicha por hombre alguno. Las fuerzas para transformar la realidad no pueden inferirse de la voluntad humana por reunidas o sumadas que las voluntades de todos los hombres puedan llegar a estar. Esta visión cree y profesa que el hiato que separa el paraíso perdido del

paraíso recobrado, la memoria de la esperanza, el origen del destino, el ser del deber ser —o como quiera tematizarse— no es existencial sino *esencial*. Cree que todo puente que el hombre extienda sobre la *diferencia* cargará él mismo el estigma existencial. La separación que no es existencial sino *ontológica*. Que no divide a los hombres entre sí sino que divide a cada hombre en sí y de sí, que atraviesa y divide su corazón.

Consecuentemente, esta actitud no se extiende «desde el hombre y hacia el hombre» —como describe Heidegger al humanismo— sino que desde el hombre se abre a *lo otro*. Llámese a la otridad Dios o Ser, Numinoso o Misterio... Lo otro cuya esencia donante, cuya gracia o gratuidad, cuya donación de «la palabra original» es antes escuchada que dicha por el hombre. La actitud oyente que, en su definitividad, sabe que el hiato puede ser transformado en fuente, abierto en *espacio de recepción creativa*. Una apertura que no busca cubrir sino dejar manar.

Es evidente, que el pensamiento de Heidegger entronca con la opción mitopoiética, con la concepción de la esencia del hombre como recepción de aquello que no es el hombre, aquello que recibiéndolo le hace ser, lo que sin ser de él es lo más propio de sí. Opción esta, asumida y trasmitida por el poeta, por aquel en que veremos realizarse esta esencialidad humana, la de escuchar:

> ¿Hacia dónde va el «cuidado» del hombre —pregunta Heidegger— sino hacia reconducir al hombre hacia su esencia? ¿Y qué significa esto sino que el hombre se vuelva humano?, es decir, retorne a su *esencial referencia al ser*.
>
> La metafísica se cierra al simple contenido esencial: que el hombre es esencialmente hombre *cuando el Ser le dirige la palabra*. Únicamente en esta interpelación el hombre halla aquello en lo cual habita su esencia. Solamente desde este habitar «tiene» el «habla», entendida ésta como la morada que conserva en su esencia lo ec-stático: el estar en lo abierto del Ser, en la ec-sistencia del hombre. Sólo al hombre pertenece este modo de ser, la ec-sistencia así entendida no es únicamente el fundamento de posibilidad del intelecto, *ratio*, sino que la ec-sistencia en aquello en lo cual la esencia del hombre conserva la procedencia de su determinación.

Así, el hombre es esencialmente hombre cuando piensa *al* Ser, lo piensa *en* el Ser, un pensar que es *acoger* al Ser en la palabra, y, en ese pensar auscultante, el hombre habita su elemento: brota de él la *otridad* que es su más propia mismidad. Escuchemos nuevamente a Heidegger hablarnos del hombre como de aquello otro que él:

> El pensar es —para hablar sin rodeos— el pensar del Ser. El genitivo dice dos cosas: el pensar es del Ser en cuanto que el pensar, producido por el Ser, le pertenece al Ser. El pensar es simultáneamente pensar del Ser en cuanto perteneciendo al Ser, escucha al Ser. En cuanto escuchando pertenece al Ser, es el pensar lo que es según su origen esencial.
>
> Es cierto que la metafísica presenta al ente en su Ser, y piensa así el Ser del ente. Pero ella no piensa la diferencia entre ambos. La metafísica no pregunta por la verdad del Ser y, por ello, tampoco pregunta nunca por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del Ser... La pregunta por esta relación entre la verdad del Ser y la verdadera esencia del hombre queda oculta donde domina la subjetividad que se presenta como publicidad.

III

Si la esencia del hombre es su pertenencia a la verdad del Ser y si esta verdad se dice y oculta, diciéndose lenguaje humano, si la metafísica de la subjetividad acalla este escuchar constitutivo, lo acalla haciendo hablar monológicamente al sujeto. Y si desde el sujeto, también el lenguaje ha perdido su «paraíso», su «elemento», consecuentemente también el lenguaje metafísico es enajenación; es un lenguaje que ha callado «la silenciosa fuerza de lo posible» que pulsa por decirse en él:

> La decadencia del lenguaje últimamente muy mentada —y por cierto con gran atraso—, no es, sin embargo, la causa, sino ya la consecuencia del proceso de que el habla, bajo el dominio de la moderna metafísica de la subjetividad, se sale casi inconteniblemente de su elemento. El habla nos niega todavía su esencia: que ella es la casa del Ser. El habla, más bien, se entrega a nuestro mero querer y negociar como un instrumento de dominio sobre el ente.

Volvamos ahora al sujeto de la autarquía humanista, al hombre replegado sobre sí, cerrado a la alteridad que le da el ser. Este sujeto es, retomando a Leibniz y la tradición que se plasma en él, el hombre que instaura la realidad dándole *su* razón de ser. El mismo que desde Descartes es portador del «*ego cogito*», de la *ratio* que es la «subjetividad del sujeto». Portador de esta facultad que se pro-pone a sí misma como certeza, autosuficiencia y marco de referencia desde el cual definir, juzgar y evaluar la realidad. La realidad que *pone* «frente a sí», la que pone sobre el fundamento de su razón y la «re-presenta» como «objeto», como correlato y concordancia de su subjetividad.

Una vez más sigamos la estela que una palabra va dejando detrás: la esencia etimológica gracias a la cual una palabra que usamos en la

indiferencia de lo cotidiano nos va a revelar su diferencia con su uso habitual; nos va a decir lo que no escuchamos al decirla. *Subjetum*, no designa primeramente a un ego, sino que, según la palabra griega *ipokeimenon*, y el término latino *substratum*, significa aquello que reúne todas las cosas para conformar una base, un fundamento. Es desde esa misma raíz, desde la raíz que *substratum* comparte con *subjetum* que, con Descartes, el hombre se convierte en *subjetum* primero y real, en el primer fundamento de la realidad. En sujeto que es fundamento de lo real, que fundamenta la realidad en sí mismo, en su propia subjetividad.

Es desde esta subjetividad desde donde ahora el sujeto cree tener «certeza» de la realidad. Realidad que ahora, frente a él, se convierte en «objetividad». Objetividad cierta —o ciertamente representada—, «verdad» que es la identidad de la representación del ente como objeto representado en la subjetividad del sujeto. En su razón, como fundamento de la verdad, en los fundamentos que la razón pro-pone como leyes verdaderas, sus prescripciones y sus leyes *a priori*.

A partir de aquí, lo existente aparece «delante» del hombre, objetivamente, como aquello que es el objeto que se puede «disponer» para su objetivo de manipular y controlar la realidad o, mejor dicho, lo real en su representativa cosificación: la objetividad.

Así la subjetividad en cuanto *ego cogito*, se convierte en la modernidad en *fundamentum inconcussum veritatis* —la naturaleza y el mundo, lo inagotable que brota de su propio seno y regresa de nuevo a su plenitud—, se convierte y reduce en objeto de representación, en representación de un objeto: el *ser del ente* es ahora la representacionalidad y su fundamento lo da la razón humana. Todo es ahora «claro y distinto», todo presente y disponible... el misterio de lo irrepresentable o el misterio como el sentido que rebasa la significación y, por ende, lo que se sustrae a la razón, queda descalificado por la razón y desterrado de la realidad por irreal.

Cerrado en sí, el sujeto cierra al mundo frente a sí. Al mundo que ya no es lo que fue para los griegos, «lo abierto del existente», sino que se ha convertido, según el título de un ensayo de Heidegger —y que muy bien podría haber sido de Schopenhauer— en «imagen del mundo»:

> Cuando el mundo pasa a ser imagen, lo existente en conjunto se coloca como aquello en que se instala el hombre, lo que, conse-

cuentemente, quiere llevar ante sí, tener ante sí y, de esa manera, colocarlo ante sí en sentido decisivo.

El sujeto humanista, cerrado a la apertura del mundo y cerrando con ello al mundo en su objetividad, olvida y niega en esta representación, su ontológica co-pertenencia al «juego del mundo». Juego en el que nos detendremos cuando lo llamemos «Cuaternidad» y en el que veremos al hombre y al Ser reunirse en el mutuo juego de la diferencia que los reúne.

Sin mundo, sin apertura al abrirse del Ser, el hombre se expatria de la «recepción pura», se destierra de su mismidad abierta: se objetiva, también él, en su pura subjetividad.

> Mediante la objetivación del mundo —advierte Heidegger—, el hombre se aparta propiamente de «la recepción pura»... El reino de la organización nos amenaza con la eventualidad de que el hombre pueda perder el camino para retornar a un develamiento más original, y para comprender así el llamado a una verdad más genuina.

Desde esta posición racionalizante, desde «el pensamiento según el modo del representar razonante y calculador», el mundo, «el reino de la organización», se presenta como una *totalidad clausurada*. Como el conjunto sistemático de los entes coengranados por una estructura de causalidad y fundamentados sobre el fundamento de la razón. Mundo del ente o ente como mundo, que aparece como algo presente ante la vista, visto en su *presencia* y no en su *procedencia*: en su ser surgiendo desde el Ser.

El olvido del Ser, la «caída» de la diferencia ontológica, es, vista desde este lugar, la caída de toda diferencia gnoseológica. De toda residualidad y trascendentalidad entre la realidad y su acontecer, y la realidad y el conocimiento del sujeto sobre ella: la realidad agotada en su publicidad.

Concluyamos, con la conclusión que saca Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*:

> Todo humanismo o se funda en una metafísica o se convierte a sí mismo en el fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que supone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del Ser —sabiéndolo o no— es metafísica.

4
«FLORECE PORQUE FLORECE»

«Arrodillarse con veneración ante el misterioso fondo primigenio de todas las cosas.»

Goethe

I

Escuchemos ahora la otra voz, la voz no ya del *filósofo* sino la del *poeta*, atendamos al contrapunto que el mismo Heidegger asienta en sus conferencias sobre «el principio del fundamento». El contrapunto entre Leibniz, para quien «*nada es sin razón*» y Angelus Silesius, para quien «*la rosa es sin por qué*».

Johannes Scheffler, «el último de los místicos alemanes», como se le suele llamar —poeta del siglo XVII y por ende coetáneo de Leibniz— bajo el seudónimo de Angelus Silesius compendia y da alas en sus epigramas y poemas, a la tradición que arraiga en Dionisio el Aeropagita, extendiéndose a Jacob Böhme y que se sintetiza en la mística de la Escuela del Rhin. La escuela que en los siglos XIV y XV reunió a figuras de la talla de Taulero, Suso, Ruysbroeck y, sobre todos ellos, al Maestro Eckhart con su *Wesenmystik*: su mística de la esencia, su mística esencial.

Es sin duda el Maestro Eckhart quien más agudamente deja su impronta sobre el poeta de nuestro díptico, y, es evidente también, que es por esta impronta por la que Heidegger elige a Silesius como el poeta en quien hipostasear ese «otro pensar».

«Nada es sin razón», nos dijo Leibniz, pero Heidegger insiste en que «razón y representación son sólo *una* clase de pensamiento». Ahora Angelus Silesius en su *Peregrino querubínico* nos dice, dando voz a esa otra forma de pensar, que «la rosa es sin por qué, florece porque florece». Y en esta imagen nos hace ver, no sólo que la rosa es sin «causa eficiente», sin una causalidad que la haga ser y proceder. Una causa que sería la razón que la instaura y la fundamenta, que le dé el porqué, sino que nos dice, además —nuevamente rivalizando con Leibniz— que el acontecimiento de la rosa, su florecer, es totalmente libre e independiente de un sujeto que le dé esa razón, que le designe un valor o una utilidad.

La rosa, agrega el poeta enfatizando la *gratuidad* de su ser y su florecer, «no se preocupa de sí, no pregunta por sí misma, no pregunta si es mirada». Es patente en este epígrafe del poeta el eco místico-teológico del Maestro Eckhart, para quien la especificidad de «las cosas de Dios» está dada por ser las que son «sin para qué». Las cosas que el hombre realiza «ni por amor de Dios, ni por el propio honor, ni por nada».

Lo que el poeta nos revela, lo que él pone al descubierto hablándonos de la rosa, es una dimensión que no gravita en la esfera de influencia del «principio de razón suficiente». Ha des-cubierto, abriéndola, una espacialidad que se sustrae al pensamiento objetivante y la ha descubierto, precisamente, porque a imagen y semejanza de esa misma rosa de la que nos habla, él la *contempla sin para qué*. La contempla sin proyectar sobre ella ni su voluntad de dominio —de usufructuación—, ni su voluntad de saber —de racionalizar.

Silesius *contempla* la rosa. Sin triunfo ni recompensa: *la deja ser*.

Ni dominar ni racionalizar y, nos muestra René Char, ni siquiera la posesión del ver, también la renuncia a mirar, el cerrar los ojos para aguzar el corazón:

> ¿Por qué tienes tú que balancearte infinitamente, rosal bajo la larga lluvia, con tu doble rosa?
> Como dos avispas maduras, que quedan sin vuelo.
> Las veo con mi corazón pues mis ojos están cerrados.
> Mi amor por encima de las flores sólo ha dejado viento y nube.

Dejemos ahora a Heidegger ilustrar algo de lo que aquí acontece, no ya refiriéndose a la máxima del poeta, sino a lo que ocurre en quien se *abre* ante el par de zapatos pintado por Van Gogh, ante quien se apronte a exclamar con Heidegger: «el cuadro habló»:

> El ser-útil del útil fue encontrado. ¿Pero cómo? Ciertamente no por la descripción de un zapato (digamos nosotros una rosa) efectivamente presente... sino sólo porque nos pusimos ante el cuadro de Van Gogh y éste habló. En la proximidad de la obra hemos estado de pronto en otro lugar que aquel en el que habitualmente estamos. La obra de arte misma hizo saber lo que es en verdad el zapato, pero ante todo, la obra no sirvió en absoluto, como podría parecer a primera vista, únicamente a una mejor visualización de lo que es útil. Más bien el ser-útil del útil llegó a mostrarse expresamente sólo por la obra y sólo en la obra. ¿Qué ocurre aquí? ¿Qué está en obra en la obra? El cuadro de Van Gogh es la manifestación de aquello que el útil —el par de zapatos del campesino— es en verdad: este ente aparece en el *desocultamiento de su Ser.*

Un río —podríamos imaginar nosotros para ilustrar y cotejar las dos actitudes que venimos excrutando— no se dice ni manifiesta de igual manera ni con singular voz, al sediento que se pregunta por la potabilidad de sus aguas o al ingeniero que investiga su caudal energético, que ante quien, desinteresadamente, deja al río ser río: fluir de la vida en el movimiento de sus aguas, trasparencia y reflejo del cielo, murmullo y eco de silencios. Desborde que se verdea hojas, savia y lecho de las lluvias, y también Heráclito y Narciso, el Aqueronte y el Letheo. «Los ríos braman indiferentes a nuestra sabiduría y sin embargo ¿quién no los ama?». Hölderlin, el Rhin y sus dioses, García Lorca y sangre en el Guadalquivir...

El sediento congela el río espejo de sus necesidades. El ingeniero lo detiene y encierra su caudal en el dique de la usufructuación, el contemplador, sólo él, se abre ante el río, el río que se abre en él, «me atravesaba un río, me atravesaba un río», poetizó Juan L. Ortiz, acogiendo en el Gualeguay a un mundo de resonancias. Acogiendo la polifonía del mundo resonando y congregándose en el Gualeguay.

Y, radicalmente, la suprema gratuidad fluyendo en un verso de Fernando Pessoa:

> El río de mi aldea no hace pensar en nada.
> Quien está junto a él sólo está junto a él.

II

Nuestro arquetipo poético, Angelus Silesius, encarna la impronta de todo hombre que, simple y difícilmente, es hombre, realiza la esencia de su humanidad. Un hombre que deja de ser sujeto frente a objetos, que deja de diseccionar la realidad con el escapelo de la razón, que la deja de fragmentar para usufructuar. El poeta es el hombre que vuelve a dar palabras a las «cosas» en tanto cosas y no «objetos», haciéndose eco, en su nombrarlas, de la viviente y elocuente vibración del Ser en las cosas. Eco del silencio del que están henchidas.

El «logos poético» es, en una primera aproximación, el pensamiento mismo, el pensamiento que medita: el pensamiento una vez que ha renunciado a toda intervención agresora sobre el mundo. A todo echar mano sobre la tierra. Poeta es, aquí, el hombre que ha renunciado a la voluntad de transformar ofensivamente al mundo, de enfeudarlo en los encuadramientos de una racionalidad triunfante bajo el reino de la metafísica. De encuadrar la realidad en el esquema operativo de la voluntad de dominio.

El poeta contempla la rosa con mirada de poeta, sin preguntar, sin encuadrar. Mira la rosa como la rosa es: sin para qué, la deja ser en su aparecer, la deja decirse en su decir. El poeta abre con ello —lo abre en el espacio mismo que él renuncia a ocupar— un espacio poético: *gratuito*. Un espacio que desde la metafísica podríamos llamar inútil, y en ese espacio dona a la rosa la posibilidad de «brotar», dándole, específicamente, su palabra poética para que en ella exprese la rosa su ser.

Las «cosas», como la rosa, no aparecen ya objetivadas porque no aparecen dominadas por un sujeto —y bástenos recordar la «mirada» tematizada por Sartre para sentir el poder cosificante de la mirada que busca dominar—, las cosas aparecen no como imagen de la razón sino como irrupción. Aparecen irrumpiendo desde su mismo fundamento, el fundamento que es ese mismo irrumpir. Ese emerger que es el abismo surgente de lo «in-fundado», de lo abierto del Ser, su apertura hacia nosotros.

Heidegger, después de haber invocado a la tradición mística hablándonos del Ser como abismo, como sin por qué, cita él mismo un aforismo de Goethe quien también se hace eco de quienes no preguntan el por qué:

> Pero la ciencia se esfuerza y lucha sin descanso por la ley, el *por qué* y el *cómo*. ¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Y dónde? —¡Los dioses enmudecen!—. Tú quédate en el *porque* y no preguntes *¿por qué?*

Con Silesius y Goethe, Heidegger distingue entre un fundamento que responde a un «¿por qué?» y un fundamento como «porque», un porque irreductible a la representación, una gratuidad que se escurre de la usufructuación. El primero, el que responde a la pregunta propia de la ciencia, al ¿por qué?, es el fundamento metafísico, el fundamento disponible, el que se solidifica sobre un «Ser» también él disponible y constante. Un Ser que está sin sustraerse, un fundamento de razón suficiente.

Frente a este fundamento o, mejor dicho, más hondo que él, más fundamentalmente, se sitúa el fundamento entendido como «porque». El fundamento abismático en el que se pierde toda pregunta por el porqué: en él la pregunta no encuentra muros que le devuelva ecos, no encuentra bordes en los que asirse la razón. El Ser al que pertenece esta abismalidad es el Ser indisponible —no puesto por la razón ni a disposición del sujeto—, un Ser que acontece emergiendo desde ese, su mismo abismo, acontece fundado pero sin ser fundado él, fundando verbalmente, sin sustantivarse piso. Sosteniendo lo que entrega sobre esa misma entrega, sobre su acontecer. Acontecer de su verdad pero que, como acontecimiento de su gratuidad no puede ser tenido ni emplazado como algo constante. Algo con lo que se cuenta y se da por descontado: algo que ya no asombra.

Sinteticemos: en cuanto fundamento, el Ser —para nosotros y hacia nosotros— «es» fundamento. Desde sí y para sí: el Ser carece de fundamento, es *abismo*. En cuanto fundado, el hombre a su vez, «es», pero en cuanto de-pendiente sobre el abismo, el hombre es «mortal».

> Se trata —nos encomienda Heidegger— de que seamos guardianes y custodias, que cuidan que el silencio de la indicación en la palabra del Ser, triunfe sobre el ruido de la llamada del *principium rationis*, como principio de todo representar. Se trata, de que la violencia de la llamada al «por qué» se despliegue ante la poderosa indicación al «porque».

III

«Florece porque florece»: este florecer de la rosa como rosa, en el nombrar la rosa de Silesius, este eclosionar, es lo que los griegos llamaron, quizá en la más prístina de sus protopalabras, la *phusis*:

> ¿Qué dice la palabra *phusis*? —se pregunta respondiendo Heidegger—: dice aquello que se despliega a partir de sí... la acción de desplegarse abriéndose, y en ese despliegue, hace su aparición. Dice, en breve, la región de la eclosión y la duración.

La *phusis*, junto a la *teckné*, y ambas con la *poíesis*, habitan un estrecho vecindazgo cuyas lindes no son fáciles de distinguir. Detengámonos, en el marco del cotejo filósofo-poeta, a ver más de cerca, a escuchar más atentamente, lo que cada una de estas palabras significaron en su origen. Lo que sigue originándose en ellas, para compararlas después con lo que llegaron a significar, a lo que acabaron restringidas en nuestro «pensar maquinador».

En el primero de los tres volúmenes de la obra que dedica a Nietzsche, Heidegger se propone indagar sobre «la esencia de la técnica» y, como es habitual en él, lejos de ponerse a clasificar las ramificaciones del lenguaje, se hunde en las raíces de las palabras desde las que busca partir. *Técnica*, nos instruye, proviene de *teckné*, raíz que designaba en el mundo griego tanto el arte de los artistas como el oficio de los artesanos. La palabra técnica albergaba para ellos el sentido de producir algo, pero ese producir, ese engendrar, no era, ni primera ni primariamente, lo producido por el hombre, lo por él fabricado, sino la aparición en lo abierto de alguna cosa: el *emerger en la presencia*. Su despliegue y aparición, su *poíesis*.

La técnica, en su sentido griego y relacionada ahora con la *poíesis*, es el arte de llevar a la presencia eso que se hace presencia, de conducir una cosa hacia su propia manifestación, de conducirla, díríamos violentando al lenguaje, *desde sí hacia sí*. Un arte, plásticamente, que tiene más que ver con la faena de un agricultor que con el trabajo de un fabricante. Más con el dejar *acontecer* que con el *hacer* ser. Con el recibir que con el poner.

Para el pensar inaugural, para la cultura griega antes que se esclerotice civilización, la *naturaleza* misma, la *phusis*, es la que es *poiética*. La naturaleza es poética por ser instauradora, por ser creadora. Es poética porque la *poíesis* es ese mismo proceso en el

cual el ente en su totalidad, la *phusis*, eclosiona y se despliega a partir de su propio fondo. Ella es poética —introduciendo un nuevo concepto— porque ella es *aletheia*: «puesta al descubierto» de su *verdad*. Verdad que es puesta al descubierto de la *phusis*.

En el ensayo *¿Qué es filosofía?*, Heidegger, hablando sobre el pensar, nos permite sondear más sobre esta *teckné* que «ha servido con frecuencia para designar, pura y simplemente, el saber humano», y tomar conciencia una vez más de lo íntimamente relacionados que están los temas que trata entre ellos y, en especial, todos ellos con *el pensar que medita*. Con el pensar que co-responde a la voz del Ser, a la *poíesis*:

> Nosotros mismos, merced a nuestro pensar, debemos salir al encuentro de aquello hacia lo cual está en camino la filosofía. Nuestro hablar debe res-ponder a aquello por lo cual los filósofos son interpelados. Si logramos ese co-responder, entonces respondemos en sentido genuino a la pregunta: ¿qué es filosofía?
>
> El corresponder al Ser del ente es la filosofía; pero ella lo es únicamente cuando, y solamente cuando el corresponder se cumple expresamente, se despliega así y completa la construcción de este despliegue.

Si quisiéramos anudar estas ideas en una imagen, una imagen que más que anudarlas las desnude, tendríamos que recurrir a una de las figuras más arcaicas: *el fuego*. Y, para comprenderla, a uno de los pensadores más esenciales, Heráclito: «el fuego se cambia por todo y todo por el fuego, como el oro por las riquezas y las riquezas por el oro».

Fuego y llama: inquietud absoluta de lo mismo que aparece siempre distinto, inquietud que lo atraviesa todo y todo lo inquieta y aquieta en él. Fuego heracliteo, prende y se despliega dándose el nacimiento y la muerte, encendiéndose vida y ardiendo su propia muerte, fuego que hace de todo cenizas y desde las cenizas todo recomienza. La presencia estalla a la presencia, se inflama, aparece ardiendo en sí misma, ilumina su propio aparecer desde la luz que aparece iluminando. Fuego del *logos* cuyo núcleo es generación, cuyo generar es *phusis*: fuego y juego de oposiciones y supresiones. Presencias y ausencias de la acción originaria, acción que no se encuentra ni antes ni después sino ahora y en el interior de todo lo determinado. Fuego que es lo único consustancial a este principio como principio de la *phusis*, del puro brotar, de la naturaleza «encendiéndose y apagándose según su medida». Manifestándose y ocultándose en su propia luz y su propia sombra, porque *phusis* es el ocultamiento, termina revelándonos Heráclito.

IV

Tanto la «antigua» como la «moderna» técnica dicen relación al develamiento de la naturaleza, pero la adjetivación no sólo sitúa temporalmente a la técnica, sino que está adjetivando una posición totalmente contrapuesta frente a la naturaleza que develan. Para una —la antigua— la naturaleza es, en palabras de Hölderlin, «madre de los dioses» y «más antigua que los tiempos». Para la otra —la moderna— la naturaleza es «material», diferencia que reclama ella misma a una diferente actitud técnica, llama a «escuchar» y «co-responder», como antaño, o llama a «decir» y «producir», como ahora. Para lo griegos, cuando la técnica producía tanto utensilios como obras de arte, y así conducía las cosas a su aparecer, esta operación no implicaba jamás una violencia sobre la *phusis*. Jamás un im-ponerse, sino un entrar en connivencia con el develamiento que la constituye, buscaba siempre «cultivarla», prolongarla desde ella misma. Tarea que culminaba en el *tecknikós*, en ese *técnico* que, paradójicamente para nosotros, pero lógicamente para ellos, es el *artista*. El artista que dejaba manifestar ese develamiento en toda la plétora de su reserva y su aparición.

Opuesta a esa antigua actitud, a esa inclinación del hombre hacia aquello que lo eleva —a esa actitud que llamamos obediencial—, en la técnica actual el develamiento de la naturaleza devino una provocación de la *phusis*. Una violación tanto de su tiempo como de su espacio, una violación global, ecológica. La técnica ya no devela bajo el signo de la connivencia sino de la violencia: «Yo pienso —resume Lévinas— se convierte en "yo puedo", "yo puedo" en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad».

Retomemos a Heidegger desde una de sus palabras conductoras, aquella en la que cree ver reunida y expresada esta acción desarraigada, esta provocación que desarraiga: *Ge-stell*.

El prefijo *Ge*, el umbral del *Ge-stellen*, nos habla de una función de recogimiento o, dándole nosotros el tono, diríamos que de arrancamiento: no la función de recibir el fruto maduro que el árbol entrega sino la de arrancar lo que debió esperarse y recibirse, no la del esperar sino la del imperar. *Stellen*, por su parte, evoca todas las operaciones en la lengua alemana que nacen desde esa raíz: poner en evidencia, representar, intimar, interpelar, acorralar.

En este develamiento, o ya en este «emplazamiento», como traducimos nosotros *Gestell*, lo que *surge desde* se convierte en lo *puesto frente a*, emplazado. Por eso este develamiento más que develar vela, más que manifestar oculta, oculta la *poíesis* de la *phusis*. Ahora todo se torna la certeza de lo instaurado, lo «hecho» y «fabricado», todo está emplazado en la plaza del mercado, en el mercado de la *publicidad*, de la disponibilidad.

Heidegger nos ha dejado una imagen patéticamente descriptiva: «la *Gestell* es como el negativo del *Acontecimiento del Ser*». Negativo fotográfico, producto de ese aparato doméstico de la técnica que nos permite —al precio de fijar la realidad, de encuadrar un acontecimiento de nuestra historia, al precio de reducirlo a una serie de puntos imperceptibles— tener a disposición nuestra —conservado, arrancado y disecado del tiempo— una ilusión, una duplicación ilusoria de ese acontecimiento. Aunque ese acontecimiento en negativo esté negando el acontecimiento vital que ya no es.

Así, el emplazamiento aparece en Heidegger como la metáfora final de la metafísica. Metáfora bifronte que nos muestra la mayor opacidad del olvido del Ser, a la vez que la manera más evidente en que el Ser se nos ofrece en la época de la metafísica. Se nos ofrece como ausencia, como la oscuridad, la «tierra» de su ocultamiento, el negativo de su presencia, el hueco silencio de su Decir.

Metáfora axial del olvido de la diferencia, olvido metafísico que se hipnotiza con la manifestación del Ser en el ente, *su fundar*, pero olvida el ocultamiento del Ser tras el ente: *su ser abismo*. Ocultamiento que, como la sed que suscita el desierto, como la sed que nos llama a buscar la fuente, es llamado a un «develamiento más originario de la metafísica». Un llamado a ir más allá yendo más adentro de ella misma.

«En el sentido helénico, "proceder" —nos dice Heidegger— no implica al hecho de atacar la *phusis*, sino de dejar producirse eso que ya está en ella». Nos dice eso mismo que canta Hölderlin:

> Nosotros te nombramos,
> impulsados por lo sagrado.
> Te nombramos ¡Naturaleza!, y, de nuevo
> como desde una onda
> sale de ti todo lo que nace de los dioses.

Ante este acabamiento conceptual, cifrado en la figura del *Gestell*, ante el llamado del Ser llamando desde su ausencia, desde la ausencia como llamado del Ser, sólo queda avanzar hacia ese develamiento más originario del que nos habló Heidegger. Un avanzar que es un «saltar». Salto que, tematizándolo, dejará atrás en nuestras páginas el tema de la metafísica para situarnos, del otro lado del salto, en aquello que viene desde nuestro propio salto: el Ser. Por eso cerremos esta primera parte con una cita de Heidegger donde resume «el final de la filosofía y la tarea del pensar». Tarea del pensar que nos ocupará en adelante, ideario del pensamiento que nos llevará, también él, allende de sí, nos llevará a la poesía, al «pensamiento original»:

> La formación de la ciencia dentro del campo de la filosofía, significa al mismo tiempo su emancipación de la filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Este suceso pertenece al acabamiento de la filosofía y su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente. Parece la pura y simple desintegración de la filosofía, cuando en realidad, es justamente su acabamiento. Baste con señalar la independencia de la Psicología, de la Sociología, de la Antropología como antropología cultural, el papel de la lógica como Logística y Semántica. La filosofía se transforma en ciencia empírica del hombre, de todo lo que puede convertirse para él en objeto experimentable de su técnica, gracias a la cual se instala en el mundo elaborándola según sus diversas formas de actuar y crear. En todas partes, esto se realiza sobre la base y según el patrón de la explotación científica de cada una de las regiones del ente... El final de la filosofía se muestra así, como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo cibernético-técnico y de un orden social en consonancia con él. Final de la filosofía quiere decir: comienzo de una civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental.

II

SALTO

«El salto es la forma o el movimiento
de la inspiración.»

MAURICE BLANCHOT

1
«LA CONVERSIÓN DEL PENSAMIENTO»

«Lo imposible es el fondo del ser.»
Georges Bataille

I

> Ningún movimiento histórico puede saltar fuera de la historia para recomenzar simplemente desde el inicio. Mi convicción es que únicamente a través del lugar mundial donde el mundo técnico ha nacido, se puede preparar una conversión, que ella no puede producirse por la adopción del budismo Zen ni de cualquier otra experiencia oriental. La conversión del pensamiento tiene necesidad de la ayuda de la tradición europea y de su nueva adquisición, la técnica. El pensamiento no es transformado más que a partir de un pensamiento que tenga las mismas procedencias y la misma destinación... no ser descartado sino superado, pero no sólo por el hombre.

Heidegger nos habla, en el inicio del texto que acabamos de citar, de un «saltar», un salto que aparece como tema recurrente de su pensamiento, de su pedagogía. Categoría de clara extracción kierkegaardiana, salto desde el que propone pasar del *calcular* al *pensar*, de la metafísica al origen. Un salto que debe ser dado por el hombre pero, especifica, «no sólo por el hombre».

Heidegger es consciente, quiere que lo seamos, de que ninguna iniciativa humana, sólo humana, puede producir el cambio tan prodigioso que es la superación de la metafísica. La superación del pen-

samiento que calcula y dentro de cuyos cálculos no cabe el salir de sus propias leyes, de su propia suma de posibilidades. El pensamiento que calcula calcularía su propio salto y lo privaría con ello de su esencia: el soltar, el *saltar soltando*. Soltar lo que dejaríamos atrás, lo que no nos esperará del otro lado del salto, lo que asegurará que el salto es salto y no mera proyección: *alteridad* y no *mismidad*.

Tampoco ninguna actividad, ninguna técnica podría causar este viraje, ella misma no haría más que multiplicar sus actos y saltar, al contrario, es dejar de hacer, pertenece a lo cualitativo y no a lo cuantitativo. Tampoco ninguna crítica de la razón sobre sí misma podría abrirse más allá de sí misma, la crítica como método, la «crítica metódica», es ella misma hija de la razón, es la razón replegada sobre sí misma. No es apertura a lo que ella no es, a lo que adviene hacia ella, sino re-flexión: reflejo y retorno sobre sí. Tautología.

En síntesis: todo *salto* que dé el pensar calculador seguirá enfeudado *dentro* de la metafísica, impuesto *sobre* el fundamento de la razón, *reflejado* en la representación. O, para decirlo en palabras más esenciales, digámoslo con la poesía de René Char:

> Quien sólo oye su paso no admira más que su vista,
> En el agua muerta de su sombra.

Aparentemente, en el mero esperar al que nos conmina, Heidegger parecería condenarnos a una impotencia radical y, no obstante, en esta misma impotencia late la posibilidad de ver en ella un *llamado*: el de asumir esa misma impotencia como consecuencia y padecimiento del poder de la técnica sobre el hombre. Mirar y reconocer en ella «el peligro de los peligros» de nuestra «época de indigencia». El vigente peligro de perder la esencia humana, la necesidad de reconocer nuestra des-humanización. «Lo que esta época encierra como máxima esperanza permanece intocado. Si la palabra de Hölderlin es verdad, entonces tiene que surgir poderosamente lo que salva. A su primer rayo palidece lo sin sentido», afirma, en la misma línea, con la misma esperanza, Jünger, amigo y corresponsal de Heidegger. Afirman, ambos, escuchando a Hölderlin:

> Cercano y difícil de captar es el dios,
> Pero donde abunda el peligro,
> Crece lo que salva.

Paradójica esperanza hölderliana con la que Heidegger nos llama a enrostrar este peligro y vislumbrar —pensándolo, asumiéndolo

meditativamente— que más allá de los logros reales y laudables del progreso técnico se genera la amenaza que asedia al propio ser del hombre. Una amenaza al Ser de su ser:

> El camino es largo —nos advierte Heidegger incitándonos a continuarlo—, nosotros no osamos más que algunos pasos, ellos nos conducirán, si las cosas van bien, hacia los lugares que debemos atravesar hasta llegar al punto donde nos quede un único recurso: el de saltar.

«Si no esperas —escribió Heráclito—, no hallarás lo inesperado». Y, distante pero no tan distinto, su eco en Heidegger: «nosotros no debemos "hacer" nada, simplemente esperar». Afirmación que más que tal, es un flagrante desafío a nuestra civilización prometéica, al espíritu fáustico occidental. Desafiando, a última instancia, a la «voluntad de poder», la que se plasma en un *hacer* sin *Ser*.

Heidegger delata, en este esperar —un esperar que implica no hacer ni esperar «nada», como aclarará en su «Serenidad»—, una tan radical como abisal confianza. Una esperanza de lo que «adviene» hacia esa espera, confianza de algo que aún no es porque no es ni hecho ni logrado por el hombre, pero que requiere esta espera del hombre como espacio y apertura donde ser. Como apertura donde entregarse, como ámbito donde «dispensarse».

Adelantándonos, sabemos que Heidegger nos convoca a esperar *escuchando*. Sabiendo que el vórtice desde el cual emergió cada constelación epocal —sea la *phusis*, el logos, Dios, la *ratio*, o la voluntad de poder—, antes de haber sido el nombre axial con que el hombre nombró cada época, fueron espera. Espera de la palabra epocal que el Ser pronunció, la dispensación cultural que esa «palabra inicial» instauró.

Esperar, por otra parte, no significa resignarse. No es esa fijación complaciente en la propia impotencia, la que nos hace sentir víctimas, que nos fija en nuestra autocompasión —nos fascina e inmoviliza como dijo Kierkegaard que fascina e inmoviliza la propia culpa con su mirada de serpiente—, ya que, en otros escritos, Heidegger sostiene que el Ser tiene «necesidad» del hombre. Sostiene que el Ser no puede «retornar» al hombre si el hombre no se «torna hacia» el Ser. Sostiene también que la transformación que el hombre debe «esperar» es espera y no indiferencia, atención y no

olvido. La espera que hace del hombre un protagonista y no un mero espectador:

> La esencia de la técnica no puede ser conducida a la metamorfosis de su destino sin la ayuda de la esencia del hombre.

En divergencia con Kant o Wittgenstein quienes trataron una tarea similar a la heideggeriana, la de «extender la razón» —al decir de Husserl— o la de «abrirla» —ya en Heidegger—, este último, pensando meditativamente y no representativamente, no busca dar el salto «fuera» de la metafísica. Busca permanecer y penetrar esa misma metafísica, saltar desde su fundamento hacia aquello que la funda. Salto que en la realidad es un «paso atrás», que es, en la época de la metafísica, abandonar el pensar metafísico. Salto hacia el Ser que *da* el fundamento pero que no *es* fundamento.

Este salto del pensamiento, el salto urgido por la amenaza de la tecnociencia, es la pasiva actividad que el hombre puede realizar para permitir que el Ser realice el cambio realizándolo en él. Una actividad del pensamiento que para Heidegger es el lugar del verdadero y esencial obrar: «sólo el pensamiento es el verdadero obrar».

Los resortes internos —por llamar de alguna manera a lo inexpresable de este salto— permanecen misteriosos, precisamente, porque son inaccesibles para el pensar racional, por ser el desasimiento de esa codificación lo que deja atrás. Un salto que destruye aquello desde lo que salta, silente destrucción que, una vez más, no es tarea del poder de la voluntad sino de la recepción del *escuchar*:

> Destrucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como Ser del ente.

Salto que no es, lo sabemos, un producto del razonamiento, no es la razón llevada a sus últimas consecuencias ni a sus límites extremos, sino más bien, nos dijo Heidegger, una «conversión» repentina. Conversión que no viene de *nada* ni va hacia *nada*. No es ni proyecto ni dirección, sino que es, en su imagen patética: *un salto al vacío*.

Un salto hacia eso que, para la metafísica, no es «ente» y por lo tanto es «nada». Un salto que para el sujeto, concebido como *animal rationale*, es también nada con relación a su autoimagen antropológica. Un salto, finalmente, que es hacia nada que pueda decirse del

Ser concebido como una estructura acabada que haga de *fundamento*, como «presencia constante y disponible para el sujeto» y, por ende, representable, apresable.

Salto en su radicalidad, hacia nada con relación a la metafísica y su sujeto, hacia una nada que en la imagen que Heidegger toma de la mística germana, es *abismo. A-byssos*, «sin-fondo»: lo abismal entendido no como el hondo abrazo de las laderas, sino como la suspensión de todo fondo, como lo abierto del Ser. Abismo donde el Ser y el pensar se reúnen allí mismo donde nunca dejaron de estar unidos, donde *nada* hay que los separe. Donde, como dice un salmo: «un abismo llama a otro abismo».

II

Este salto cualitativo, esta tarea que Heidegger se propuso al indagar sobre el principio del fundamento, el salto desde el pensamiento metafísico a la «piedad del pensamiento» —como lo llama con una adjetivación pletórica de resonancias míticas-religiosas— es la obra realizada por el poeta místico que él mismo eligió para ilustrarlo. Salto que Silesius no dio conjugando existencialmente ese verbo, sino, paradójica y paradigmáticamente, «permaneciendo», «habitando» su «esencia humana»: realizando su apertura al Ser en el *dejar-ser* a la rosa, a la rosa como acontecimiento del Ser, como hecho ontológico.

Si escuchamos al poeta, si aguzamos nuestro oído, si abrimos espacio para que resuenen en él todas las voces de su rosa «sin por qué», oiremos que no nos está hablando meramente de la rosa, sino de ella como imagen de la esencia humana. Nos dice que «el hombre verdadero» es el hombre que vive como la rosa, *vive sin darse a sí mismo y desde sí mismo* una «razón» desde y por la cual vivir: vive sin hacer de sí un sujeto sujetado a su razón.

La rosa —lo explicita Angelus Silesius en su *Peregrino querubínico*— es imagen del alma: «la rosa es mi alma». Imagen del alma que en su esencia es apertura, recepción: «tu corazón recibirá a Dios si sabe abrirse a él como lo hace la rosa. Si sabes reconocer el momento y florecer mientras dure la primavera, serás elegida rosa de Dios para toda la eternidad».

Por su parte Heidegger no sólo corrobora la afirmación del poeta sino que claramente la glosa:

> Lo que no está dicho en este decir y todo depende de ello, es que el hombre en la más recóndita profundidad de su ser, primera y verdaderamente, es, en su propia manera, como es la rosa: sin por qué.

Esta apertura del corazón, de la más recóndita profundidad del hombre, es la tesitura que Angelus Silesius —insertado en una larga tradición especialmente imbricada en la mística renana y tematizada en extenso por el Maestro Eckhart— llamó *Gelassenheit*. Término conceptual y terminal del itinerario poético, el lugar del nuevo inicio al que, finalmente, arribaremos en nuestras páginas. Camino donde el aprender es lo aprendido que conduce a la «patria natal», al lugar donde el poeta busca hacernos retornar.

El poeta, en su dejar-ser, dejando ser a la rosa y obrando en ese dejar ser su propia esencia humana, lejos de negar la metafísica la realiza también a ella: la lleva más-allá-de-la-física. No llevándola a un más allá utópico o celestial sino abriéndola, desobjetivándola. Abriéndola a un allende que no es ni medida de horizontalidad ni de verticalidad, sino de fontanalidad, de originariedad.

«Nosotros miramos el peligro y en esa mirada percibimos el crecimiento de eso que salva», tal mirada, tal precondición para salvar nuestra esencia humana, es la primera característica de la mirada poética. Mirada del poeta que, con su específico «temple anímico», es capaz de sentir «las ausencias» del Ser como ausencia, quien, también él, tiene el temple anímico del «fundamento abisal». Del abismo que de-construye todo intento de construir temporalmente al Ser y, de consuno, siente la angostura de todo sistema totalizador, la angostura del totalitarismo de todo sistema cerrado, de toda tautología racional. Siente esta angostura como «angustia» y esa angustia lo abre a la comprensión de la nada de los entes en cuanto totalidad de todo lo que es. La nada de una intramundanidad cerrada en-sí. Cerrada a la irrupción creativa del Ser.

Videncia poética, videncia del que escucha, del que percibe a través de las presencias la ausencia que las sostiene y las revela: la ausencia de la cual toda presencia es testimonio. Escucha del vidente que oye en y a través de las palabras que dice, el silencio que las dice y, en ellas, se dice. Poeta oyente que en «el silente repiquetear del Ser» escucha el llamado del Ser que le convoca a dejarlo decirse en él.

Poeta que, en este contexto, retrotrae la técnica y su pensar calculador, a lo originario desde donde parte. No sólo conduce la técnica a su esencia, a la *teckné*, no sólo esencializa su hacer en el Ser de la *phusis*, sino que realiza en su lenguaje la esencia misma del lenguaje, la esencia de las esencias, la *poíesis* como *Decir* originante de todo lo que es.

Concluyamos con un poema, con la poesía en la que Heidegger busca dar plenitud creadora a su pensamiento:

> Ese carácter del pensamiento,
> que es la obra del poeta,
> está todavía oculto.
>
> Allí donde él se deja ver, es tenido
> durante mucho tiempo como utopía
> de un espíritu a medias poético.
>
> Pero la poesía que piensa es en verdad
> un lugar del Ser.
> Ella dice a este lugar desde donde se despliega.

III

Podemos ya ubicarnos de este lado del «salto», dejar atrás, al menos como tema explícito, el horizonte de la metafísica. El férreo horizonte desde el cual el poeta dio el salto trasgresor, rompió el círculo mágico e hipnótico del principio de razón suficiente. Quebró el espejo de la representación. Ahora, de este lado —para jugar con imágenes espaciales—, nos encontramos con aquello que es lo primero y axial en el pensamiento heideggeriano: la pregunta por el Ser. Nos encontramos buscando responder sobre esa «pequeña e inaparente palabra» y, no obstante, «la palabra de todas las palabras», la palabra *Ser.*

Comencemos escuchando en las palabras de Heidegger el mutuo con-jugarse del hombre y del Ser, del Ser al que busca devolver su *verbalidad* que, según la palabra *verbo* en alemán —*Zeitwort*—, *tiempo-palabra*, es volver a temporalizar al Ser, volverlo *verbo que se conjuga tiempo.*

Toda la filosofía de Heidegger —según Lévinas— consiste en considerar el verbo existir como verbo transitivo:

> Habitualmente se habla de la palabra «Ser» como si fuera un sustantivo, aunque sea verbo por excelencia. Con Heidegger en la palabra «Ser» se ha despertado su «verbalidad», lo que en ella es

> acontecimiento, el «pasar» del Ser. Como si las cosas y todo lo que es «llevasen un tren de ser», «desempeñasen el oficio de ser».

Afirmación similar a la que hace, el mismo Lévinas, de la ontología: «es la comprensión del verbo Ser». Afirmaciones de las que Heidegger mismo nos da la base:

> El Ser se hace presente al hombre de una manera que no es ocasional ni excepcional, sólo hablándole al hombre y yendo hacia él, es y dura el Ser... Es ante todo el hombre quien, en cuanto abierto al Ser, permite a éste venir a él como presencia, teniendo necesidad del espacio libre de una claridad y, así, por esta necesidad, permanece traspropiado por el Ser del hombre.

Esta cita heideggeriana nos inicia a la mutua e ínsita *relación* entre el Ser y el hombre, ínsita *transitividad*, encuentro mutuo y no obstante singular que Heidegger llama «co-propiación». Relación que nos dice que el hombre no sólo no es jamás sin el darse del Ser en y a él, sino que el mismo Ser no es jamás sin el hombre, sin su apertura para el Ser, para que el Ser sea en él abriéndolo a él.

Lejos de ser una *estructura trascendental* —general y necesaria cuya validez puede ser establecida antes de cualquier experiencia— esta co-propiación es un acontecimiento, existe acaeciendo y no es fuera de ese mismo acaecer. Acaecer, además, que es siempre temporal y transitivo. Circularidad que, en lugar de cerrarse como círculo vicioso, se dilata en circularidad virtuosa: se abre al juego epocal de las aperturas en las que el hombre y el Ser se encuentran y reciben su llegar a ser. En la que, «el Ser y el hombre se encuentran uno al otro en su esencia».

El Ser y el hombre no son dos polaridades, dos *sujetos trascendentales* que, primeramente estarían constituidos *en sí* y luego, en un segundo momento, entrasen en relación. Por el contrario, ni el uno ni el otro son fuera de ese *relacionándose*. Relación que empero, nunca coincide ni se agota en una identidad final, nunca identifica ni agota la totalidad de lo que ellos son. Relación que lejos de anularse en la identidad, sostiene y realiza la *diferencia ontológica* entre el Ser y su dispensarse, entre el hombre y su acoger al Ser.

IV

Volvimos a nombrar la diferencia ontológica, la nombramos y vimos a vuelo de pájaro cuando hablamos sobre el nihilismo, ahora deten-

gámonos en ella antes de adentrarnos al «mundo», el mundo que luego veremos danzarse «Cuaternidad». La diferencia ontológica menta lo olvidado en el olvido del Ser. Menta lo otro de su entificación, de su fisicidad: el *movimiento de diferenciación*, por el cual y en el cual, diferenciándose, el Ser hace ser al ente ocultando en ese hacer su esencia como Ser. Biunidad de la donación-sustracción, coesenciarse del desocultar y ocultar, por el cual y en el cual todo dar, todo darse del Ser, comporta inherentemente su sustraerse, su ser ausencia de su presencia.

Esta diferencia es la presencia del Ser como lo ocultado en el aparecer, lo no ser del Ser en todo ente donde es. Su ausentarse en la presencia de todo lo que en él es, la diferencia que Heidegger describe como: «el sustraerse del Ser en favor del don que da. Un dar que sólo da su don, jamás el donar y el dar en cuanto tal».

Así, en su darse, en su favor, el Ser hace ser su don, lo es, haciendo ser los entes. Entes que al ser, dejan atrás su *siendo*. Apareciendo ocultan el «aparecer original», lo originante del Ser, su irrumpir como *acontecimiento donante*. Como *phusis* o *poíesis*. Digamos ahora esto mismo citando nuevamente a nuestro pensador, cuando aplica este movimiento de diferenciación al lenguaje: «el Ser se pronuncia en cada palabra y, de esa manera, precisamente, calla su esencia».

La diferencia, el silencio esencial desde el que todo es dicho, lo oculto desde donde todo se manifiesta, no debe ser pensada metafísicamente, pensada como una distancia —por nimia que sea— que se extendiera entre dos términos opuestos y discernibles. Eso sería pensar la diferencia ontológica «ónticamente», pensarla como mera diferenciación entre un ente y otro ente.

Esta diferencia entre el Ser y el ente es lo que constituye, precisamente, la «esencia no pensada de la metafísica». La *meta* de ella misma: el ir allende del ente hacia el Ser del ente: buscar la diferencia *original* y no la diferencia de lo *originado* por el Ser que se sustrae.

Pensar la diferencia pre-metafísicamente, pensarla sin representarla ni objetivarla, es entrar en la conjugación de una diferencia que no existe fuera de ese con-jugarse. Diferencia de dos instancias inseparables, «reconciliadas» dentro y por el pensamiento donde Ser y

pensar son lo «Mismo». Mismidad que, enfatiza Heidegger, no es igualdad: «lo Mismo no es lo igual». Reconciliación de la diferencia en su unidad. Unidad que es lo «Simple», simplicidad en que arraigan, brotando, el Ser y el ente, el Ser del ente y el ente del Ser. Simplicidad de la que surgen como «diferencia».

Una vez más detectamos ecos de Heráclito en las voces heideggerianas, ahora, remitiéndonos a esa misteriosa unidad heraclitana donde lo *Uno* —un Uno que, obviamente, señala hacia otra cosa, otra cualidad, que la mera unidad numérica— alberga en sí y desde sí la multiplicidad, eclosiona diferencia, brota multiplicidad. Multiplicidad a su vez que más que pulverizar manifiesta la unidad.

La unidad del Ser, en cuanto llegada a la presencia que se manifiesta desde el ocultamiento que alberga en sí, y la multiplicidad del ente, en cuanto llegada del Ser que se alberga ocultándose en ellos, se esencian: son cada uno lo «propio» a partir de la «diferencia». Diferencia en la que se co-propian, otorgando cada uno al otro, lo propio del otro.

«El Ser es siempre el Ser de un ente... el ente es siempre el ente del Ser», así como el uno no es sin el otro, ambos, dirá Heidegger, son lo «Mismo». El Ser no es algo distinto del ente, si lo fuera sería un ente más —sería el *summun ens* de la metafísica o de la ontoteología—, y la diferencia ontológica quedaría reducida, como dijimos, a una diferenciación óntica. La diferencia, precisamente, es lo que hace que lo *Mismo* no sea lo idéntico. Hace imposible emplazar al uno al lado del otro, hace en su esencialidad que el ente se abra en su ser como el ente del Ser, y el Ser se manifieste en su ser como el Ser del ente.

Pensar es «rememorar» la diferencia, es aprehender con una simple mirada al Ser y al ente, es re-cordar: ponernos acorde la diferencia como constitución misma de la realidad. Como lo ontológico de lo óntico y, si el hombre aspira a tener acceso al Ser, el único camino posible es el de esa misma diferencia. Diferencia que es «reconciliación» de la unidad y la multiplicidad del Ser en la reconciliación entre *Ser y pensar*.

V

Ya hablamos de la copertenencia del hombre y el Ser, de su transitiva y copropiante relación, de todo ello reunido y diferenciado en la diferencia ontológica. Ahora no podemos avanzar sin hacer un alto en una palabra que ya hemos utilizado y que, inevitablemente, nos seguirá acompañando, una palabra diría Heidegger «intraducible como *Tao* o *Logos*»: *Ereignis* que, arriesgándonos, llamamos *Acontecimiento Original*.

Con esta palabra, *Ereignis* —clave y eje del Heidegger maduro–, damos un paso radical hacia la raíz de la que brotan, copropiados, el Ser y el hombre, el Ser que brota conjugándose tiempo y el mortal, que es desde ese mismo surgir. El Acontecimiento menta el corazón mismo de esa copertenencia, el lugar, o lo abismal de todo lugar, donde el Ser se dispensa y repliega en el hombre que lo acoge y despliega. Acontecimiento que dice la instancia que aparece como el «dejar venir a sí», el Acontecimiento que, nos dice el pensador suabo:

> Es el dominio, vibrante en sí, por el cual el hombre y el Ser se alcanzan el uno al otro en su esencia, conquistando su despliegue, al mismo tiempo que perdiendo las determinaciones que la metafísica les hubiera conferido.

El Acontecimiento que hace aparecer a luz, en definitiva: «la constelación del Ser y del hombre a partir de lo que los apropia al uno y al otro».

«Juego de aperturas y claridades», el Acontecimiento es la metáfora del Acontecimiento del Ser. Su llegar a ser en el ser de los entes en los que retira su ser, es el Acontecimiento Original, y, por lo tanto, originante, en él acaece el «se da» del Ser en el «ahí», en lo abierto del hombre. Apertura en la que «manifiesta el advenimiento del sentido y la verdad epocal del Ser».

Tomada en toda su envergadura ontomitológica, la imagen del Acontecimiento Original, busca ser tan determinante y decisiva para la superación de la metafísica, como lo fueron las imágenes axiales que otrora cifraron las diversas dispensaciones epocales del Ser. Esos conceptos que tal como el fuego en torno al cual los hombres se reúnen, reunió los hombres y los entes en la oscuridad de los tiem-

pos. Anclaje congregante y manifestante como el de la *phusis* para la cultura presocrática o el *logos* de la lógica para las culturas que la sucedieron.

Cuando Heidegger nos habla del Acontecimiento Original, no está designando con ello a una esencia constante, no está sustantivando una vez más, bajo otro ropaje, al Ser, ni da nombre a un nuevo fundamento de todo lo que es. Más bien está intentando llevar a la palabra la verdad y el sentido que podemos, hoy y nosotros, experimentar, acogerlo en su nueva dispensación de su verdad, de la verdad que acontece siempre históricamente, siempre creativamente. Heidegger nos habla, nos nombra en el Acontecimiento, la entrega que el Ser nos hace de una verdad donde arraigar *nuestra* historia, de un sentido cuya significación nos pueda conducir a través del tiempo. El Acontecimiento cifra en él, o mejor aún, abre desde él, «el nuevo inicio de la nueva historia».

El universo que irradia la figura del Acontecimiento Original es el «mundo», la «patria» a la que podamos regresar desde el exilio del «desierto» de la metafísica. El mundo que nos llama a abrirnos a él y en él como acontecimiento lúdico, como danza y juego: como Cuaternidad.

2
«CIELO Y TIERRA, DIOSES Y MORTALES»

> «El mundo nos hace y nosotros lo hacemos. Todo está lleno de sentido pero el hombre es el ser en el cual el sentido debe revelarse; la libertad es la revelación del sentido.»
>
> Jean Ladrière

I

Entre los nombres que designan al Acontecimiento develador del Ser, hay uno que resulta decisivo: el *mundo*. El Acontecimiento del Ser o el Ser como Acontecimiento, *acontece mundo*. Acontece como apertura que preserva la verdad del Ser y, en ese espacio de verdad y sentido, en ese mundo, el ente deviene lo que en su esencia es: *cosa*.

Heidegger señala que el mundo y las cosas no están simplemente enfrentados o acoplados, sino que se compenetran recíprocamente, que inhieren al punto que pueden ser descriptas, que deben serlo, como «cosa-mundo y mundo-cosa». Y, él mismo, nos da el nombre de esta imbricación: es el *entre*. El entre donde el mundo y las cosas se compenetran a la vez que mantienen la diferencia, gracias y en este «entre». La diferencia que describe Heidegger como:

> La intimidad del mundo y las cosas que se realiza en la separación del entre, se realiza en la diferencia, la que deja a la cosidad de las cosas permanecer en la mundanidad del mundo.

La diferencia entre el Ser y el ente ahora se transfigura en diferencia entre el «mundo» y la «cosa». Diferencia que congrega propiando, dando y realizando mutuamente lo propio: la cosa es gestada por el mundo, pero el mundo sólo es mundo gestando cosa. O, en palabras del mismo Heidegger:

> La diferencia para el mundo y las cosas *propia* las cosas en el gestarse del mundo, *propia* al mundo en el otorgar cosas.

El *mundo*, especifica Heidegger, no es «el simple ensamblaje de las cosas dadas», sino lo «instaurado», lo construido por el hombre, quien —en el mundo como espacio de sus posibilidades, como apertura que abre significándolo, como lugar de su proyecto y su proyección— lo hace «brotar» del «cultivo» de la tierra —un brotar y cultivar en los cuales oímos resonar ecos de *poíesis* y *teckné*—. *Tierra* que, a su vez, no es el «simple soporte inerte» sino que, tanto uno como otro son gracias a la «unidad primordial» que los pre-cede, unidad en la que ambos son «aclarados» o, puesto en lenguaje mítico, son rescatados del *caos* y transformados, transfigurados, en *cosmos*.

¿Cómo debe ser pensado el mundo?, ¿cómo debe dilatarse el pensamiento sobre el mundo?, nos lo responde Heidegger en otra de sus protopalabras, quizá y finalmente, la protagónica por antonomasia de su pensamiento: el mundo es *Cuaternidad*. Decir Cuaternidad es escuchar que el mundo se abre en cuatro direcciones, se despliega en «el cielo y la tierra, los mortales y los dioses». El seno de estos puntos cardinales es el mundo, mundo que a su vez, en su abrirse, se abre lúdicamente como Cuaternidad.

Al pensar Heidegger al mundo como Cuaternidad, vuelve al pensamiento más antiguo, al del alba del pensar. El hombre que aún se albergaba en un mundo mítico experimentaba el mundo como «nupcias de la tierra y el cielo». Lo experimentaba experimentándose como *mortal*, como ser *terrenal* bajo el *cielo* de los *dioses*. Todavía en Platón, en la retórica de sus Gorgias, cuando busca explicar a Calicles el mito del juicio de los muertos, Sócrates evoca el teatro del mundo en estos términos:

> El cielo y la tierra, los dioses y los hombres, están ligados entre ellos por una comunidad de amistad y de orden, de sabiduría y de espíritu de justicia, y es por esta razón que, a este universo, le dan el nombre de *cosmos*.

Heidegger extrae esta concepción de la experiencia poética de Hölderlin, aunque nos quede en la sombra del desconocimiento de

dónde la toma Hölderlin a su vez. Lo decisivo es que para Heidegger Cuaternidad será el nombre distintivo y definitivo de su nombrar al mundo, cuando éste alcanza su plenitud: cuando es *apertura*.

La palabra Cuaternidad —*Geviert*—, en su acepción material es harto ilustrativa: la *Geviert* designa técnicamente al marco de cuatro vigas que, en las galerías de las minas, impide su derrumbamiento, es decir, sostiene y mantiene abierta la tierra. Abre su ínsita tendencia a cerrarse sobre su propia oscuridad, la tendencia que pareciera que heredamos de ella sus hijos, los mortales.

La tierra debe ser «cultivada», cultivo que nuestro pensador relaciona explícitamente con *colere*, raíz latina de la que brotan *cultivar* y *cultura*: «un cuidar y cultivar como manera de construir». Una vez más, como en sordinas, la *poíesis* que surge para darse a la *teckné*, como una tierra que se da para ser conducida hacia su despliegue, para abrirse mundo. Así, la tierra, conducida y cultivada, conducida a través del cultivo, ingresa en el espacio del sentido del Ser y, en él, recibe su propio sentido: *el sentido de la tierra que se llama mundo*.

«El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe mundo». Se realizan mutuamente mediante «la lucha esencial donde los luchadores se levantan cada uno en la autoafirmación de su esencia». Encuentro agonal que lejos de resolverse en la dicotomía vencido o vencedor, coaúna a ambos en «armonía de luchas». Armonía que Heidegger nos describe:

> El que un ser se avenga recíprocamente al otro, el que ambos se avengan originariamente el uno al otro porque están dispuestos el uno para el otro, esto es armonía.

En esta «íntima pertenencia de los luchadores el mundo y la tierra, en su juego recíproco logran la desocultación». Ingresan y son parte del juego de la Cuaternidad. En la lucha que los entrelaza reuniéndolos y manteniendo el movimiento en la unidad, en esta unidad lúdica, se realiza la armoniosa reunión de «lo propio» de cada uno.

«Lo que soporta edificando, lo que da frutos y nutre, que conduce las aguas y las rocas, las plantas y las bestias» es la *tierra* y «la tierra es tierra sólo como la tierra del cielo, el que a su vez es cielo cuando lo es sobre la tierra».

El *cielo* es:

> La marcha del sol y el curso de la luna, el brillo de los astros, las estaciones del año, el alba y el crepúsculo, el paso de las nubes y la azulada profundidad del éter.

Los *dioses* son:

> Los mensajeros de la divinidad que en ellos nos hace señas: el dios que se sustrae a toda comparación con lo que está presente.

«No conozco ningún otro modo de tratar con grandes tareas que el *juego*» decía Nietzsche, y, el hombre, no tiene más grande tarea que la de aceptar su finitud, la aceptación que lo abre al juego del mundo. Lo sitúa como mortal.

Mortales son, finalmente:

> Los hombres, a ellos se les llama mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaz de la muerte como muerte.

El cielo como la tierra, los mortales como los dioses, no existen, jamás, ni solos ni por ellos mismos sino en comunión de los unos con los otros. Existen, son, participando en la «ronda» de los cuatro, el rondar cuya ronda abierta es «el juego del mundo».

Partiendo desde esta imagen hölderliana de la ronda, comenta Heidegger: «La ronda es la recíproca ebriedad de los dioses en el juego celestial del gozo». Imagen olímpica de la que nos dice que los participantes, los rondantes, son los miembros de la Cuaternidad: cielo y tierra, dioses y mortales.

El mundo como Cuaternidad no debe ser comprendido a partir de un fundamento residente fuera del mundo, o en torno a un pivote que lo atravesara o sostuviese. No debe pensarse ni a modo de un sostén ni a modo de una causa, por el contrario, el develamiento que acaece en el mundo sigue siendo un «fundamento sin fondo». Un abismo que le impide asegurar cualquier fundamento último que no sea *el acontecer gratuito de su propio juego*: la ronda de su propia música.

El mundo es ese juego en cuya gratuidad se abisma toda fundamentación, ese abismo en el que todo se funda. Juego de aperturas que, diríamos, se abre hacia sí mismo desde sí mismo. Apertura

cuatripartita, «juego de espejos» en el que los dioses y los mortales, la tierra y el cielo, reflejan la esencia de los otros y, simultáneamente, encuentran reflejada su propia esencia.

Tampoco la unidad que mantiene reunida a los cuatro, la que Heidegger llama «la simplicidad de la Cuaternidad», es una unidad rígida. Es, ella misma, ronda y danza, es «la intimidad de la relación infinita». Infinito intramundano que Heidegger nos delinea:

> Significa que las extremidades y los costados, las zonas de relación, no se presentan aisladas, unilaterales, sino que, libradas de la uniteralidad y de la finitud, pertenecen sin fin, infinitamente, el uno al otro en una relación que los mantiene «universalmente» ensamblados a partir de su propio medio.

II

En medio del mundo, del mundo abriéndose Cuaternidad, se hace posible que lo que hay en él eclosione en lo propio de cada cosa. En lo que cada cosa tiene de propio, o, en el extraño término heideggeriano, en la «cosidad» de la cosa: en su irradiación. El mundo dona y es la posibilidad de estar en lo propio, de estar en la «patria», de «habitar», y en ese encontrar morada, los«objetos» se desobjetivizan, recuperan su cosidad. Vuelven a ser las cosas que, a su vez, ensamblan el mundo como mundo, como «patria de los mortales»:

> A la simple unidad de los cuatro la llamamos Cuaternidad, los mortales permanecen en lo cuatripartito, morando en aquello en que los mortales están: en las cosas.

Ya en *Ser y tiempo*, Heidegger distingue la «cosa» —lo simplemente donado— de aquello que se inserta en un complejo de utilidades, de referencias «instrumentales»: de los «útiles». O, resumiendo estos términos: los «objetos». Esta relación de instrumentalidad, nos dice, no sitúa a las cosas en su verdadero ser, no las abre a su esencia. Hace de la cosa, una cosa «caída»: un objeto. Un útil del utilitarismo que reducido a su utilidad queda despojado de su cosidad. Útil, cosa sin cosidad, que, vallado tras la línea recta de la utilidad, queda inmovilizado, enajenado de la lúdica danza del juego del mundo.

En nuestra época, «época de la movilización total del Trabajador», como la estampa Ernst Jünger, ya no hay más que útiles, objetos que no son pensados ontológicamente, no son pensados y en ese pensar situados bajo el cielo y sobre la tierra, sino considerados den-

tro del concepto «antropológico» del mundo como horizonte de proyectos intrahistóricos, del horizonte de la «voluntad de dominio». Dentro de este *mundo antropológico*, la cosa, toda cosa, es puesta *frente* al hombre, es puesta «a mano», manipulada y aferrada, reducida a su utilidad, arrancada de su gratuidad.

Para *habitar creativamente* entre las cosas, para habitar la tierra, «los mortales deben ser capaces de salvar la tierra como tierra». Los mortales, no somos para Heidegger, no debiéramos ser, los simplemente *usadores* de los entes, sino los convocados al juego del mundo y, lo que nos convoca son precisamente las cosas mismas que conjuegan el mundo.

Meditemos parafraseando ahora un nítido ejemplo que nos dejó Heidegger sobre el ser de la cosa, en este caso, el de un cántaro: ejemplo similar al que dimos sobre las diferentes miradas con que se cosifica o se deja-ser a un río, pero ahora, viendo como lo contemplado —un cántaro— se abre y congrega en el juego de la Cuaternidad.

Si la ciencia representa un cántaro lleno de vino, lo representará según su medida y capacidad, es decir, reducido a lo experimentable y experimentado desde el horizonte precomprensivo de su posible utilidad. Lo representará esquematizándolo y, en este mismo esquema, sacrificará la cosa en lo que ella tiene de originario: en lo que ella es como surgimiento, como develamiento que congrega en sí las cuatro dimensiones de la realidad: la Cuaternidad.

Si, contrariamente, realizamos la experiencia de la cosa en su *modalidad originaria*, debemos —como condición de posibilidad— deponer la mirada utilitaria. Debemos obviar lo que el cántaro puede tener en medida cúbica, de receptáculo de tal o cual líquido. Debemos dejar de lado lo que el cántaro es con relación a mi necesidad.

El cántaro, manifestado en la mirada abierta, la mirada poética que le deja ser, contiene en él lo que en él es vertido. El cántaro recibe y retiene, alberga y custodia, lo que en él se vierte. El verter del agua o del vino, por ejemplo, determina lo que él es: el agua que ahora contiene lo comulga con la fuente, la fuente lo reúne con las rocas, y en ellas, se condensan los sueños oscuros de la *tierra*,

abrebada con la lluvia y el rocío del *cielo*, espejando el paso de las nubes y mostrándolas en su pasar.

En el vino, a su vez, reside la sustancia nutricia de la tierra y del sol que brilla en el cielo. Agua y vino, trasparencia y color, reunidos y aunados en el cántaro, se tornan don de bebida para la sed de los *mortales*. Don que eclosiona en alegría cuando se escancia en la fiesta de los hombres. También, y mucho más aún, el vino es elevado y consagrado, y en su elevación serena, la fiesta se transfigura en la apaciguada alegría de la solemnidad. Solemne y mesurado gesto en el que se consagra el vino de los *dioses*, en que se torna brebaje sacrificial: el *cultivo* elevado primeramente en *cultura* se sublima ahora en *culto* ritual.

Vemos así condensarse y reunirse en el cántaro, a la tierra y el cielo, los dioses y los mortales y, en esta reunión, vemos al cántaro realizar su ser «cosa». El ser cosa en que se congrega el *mundo*. El mundo donde se abre como cosa.

Mundo y cosa que, ya hemos dicho, no tienen su ser más que el uno por y en el otro y, ambos —lo veremos— «en la palabra poética».

3

LA OBRA DE ARTE

«Habla.
Pero no separes el no del sí.
Da a tu sentencia también este sentido:
dale la sombra.»

Paul Celan

I

Ya nos hemos situado, como mortales, en el lugar donde nos ubica Heidegger, «morando en aquello en que los mortales están: en las cosas». Cosas que lejos de aplanarse en la nivelación de la planificación de los objetos, en cierta forma, se jerarquizan y, en esta jerarquía, hay una que nuestro pensador privilegia como la cosa más originaria: *la obra de arte*. La cosa que según él esta aquilatada de un destino profético, un *destino revelador*.

«El arte es objeto de contemplación y no de necesidad», formulaba, sintetizando la tradición, la alta escolástica. Contemplación que se corresponde con el «gozo desinteresado» kantiano, con «el placer desprovisto de todo interés». Gozo ínsito a lo contemplado y no a su utilización o gratificación posterior. Inserto en este ideario estético, Heidegger nos dice que la obra de arte es «sin para qué», que la obra «no tiende a nada» y es en sí misma «presencia autosuficiente». Presencia que no extrae su valor, su ser, de nada anterior o ulterior a ella misma. Es por esto que, para la voluntad de dominio, la obra de arte es lo no-útil, lo inútil.

Inutilidad del arte gracias a la cual se sustrae a la manipulación utilitaria, gracias a las cuales mantiene su valor. Inutilidad que es el nombre profano de su gratuidad.

Para apreciar más nítidamente sus rasgos de *gratuidad*, debemos emplazar la obra de arte ante el horizonte mismo del que ella se sustrae. Verla como lo «abierto» y «aclarado», en medio de la infatigable noche del materialismo. Materialismo que, según Heidegger, riñe con toda posibilidad de gratuidad, o, en última instancia, de gozo de lo inútil, de lo que no entra en la producción:

> La esencia del materialismo no consiste en la aseveración de que todo es mera materia, sino más bien en una determinación metafísica según la cual todos los entes aparecen como material de trabajo.

A este primer rasgo, el de la gratuidad de la obra de arte, debemos agregar ahora otra particularidad de la misma, su *unidad*. La unidad de «la lucha entre la tierra y el mundo», lucha unificante cuya unidad se revela, revela ser, la misma obra:

> En la lucha se conquista la unidad del mundo y la tierra y, ambas, permanecen juntas en la unidad de la obra de arte.

La obra de arte es el escenario y resultado de esa lucha, es su unidad y, simultáneamente, es la *escisión* de los luchadores, del conflicto entre los litigantes. En esa *escisión* —como en tantos otros contextos en el *entre* o en la *diferencia*— la obra se establece como «unidad» y en esa unidad se mantiene, se custodia, el «conflicto». Conflicto y cisura que es apertura para el surgimiento y mostración de la obra en su dinámica unidad.

Arena y resultante de un combate, la obra de arte pone en equilibrio la lucha incesante de dos elementos irreconciliables: el *mundo* del hombre, que, aún sin caer en un craso racionalismo busca iluminar la realidad, y la opacidad de esta realidad en su densidad de *tierra* —madre y tumba— que se esfuerza por reabsorber todo en su insondable noche oscura.

El mundo y la tierra se desgarran mutuamente y ese desgarro, ese combate, se abre obra de arte. Porque no hay luz sin sombras ni sombras sin luz, no hay inteligibilidad del mundo sin lo ininteligible de la tierra: no hay manifestación sin ocultación.

II

Observemos ahora más cercanamente a los luchadores, a la tierra y el mundo, a lo óntico y lo ontológico. O, para nombrarlos al modo nietzscheano, a Dionisos —«ese misterioso fondo de nuestro ser cuya manifestación somos nosotros»— y Apolo —«la divinización del *principii individuationis*, que a su vez nos sale al encuentro, que es el único en el cual se cumple la eternamente alcanzada meta de la unidad primitiva, su redención por la apariencia»—, definiéndolos con las exactas palabras con que lo hace Nietzsche.

En un polo, distinguible pero indivisible —como toda la realidad—, encontramos la *tierra*. Tierra que especifica y presentifica el aspecto de *materialidad* de la obra, su opacidad y ocultamiento. Opacidad que lejos de plegarse en sí muestra su esencia en su dar a luz y, indesentrañablemente se oculta en su permanecer y arraigar.

A través de este aspecto de raíz, de su raigambre nocturna —que para un observador superficial parecería la negación de toda expresividad— la tierra se muestra como lo imponderable e inagotable de la obra de arte. Como el enclave en que se custodia el sentido que no agotará ninguna significación, que ningún mundo terminará de iluminar, que en ningún mundo agotará su oscuridad. Opacidad al fin que abre nuevos mundos. Mundos a explicar siempre ulteriormente pero nunca definitivamente.

Mientras el mundo es el tejido de significaciones, entramadas y desplegadas en la obra de arte, reunidas epocalmente en su unidad, la tierra es el núcleo que se propone siempre a nuevas lecturas que abren mundos alternativos, campos de posibles, para cada época de este mundo. Podríamos vislumbrar la mutua relación diciendo que el mundo es el *flujo* de la manifestación mientras la tierra es el *reflujo* de la ocultación. Flujo y reflujo en cuyo movimiento, en cuyo vórtice, se realiza la unidad de la obra. Así, la tierra, que se cierra en su profundidad sin fondo, pertenece al mundo como su misma y recíproca manifestación que abre y aclara.

La obra, obra de arte, echa sus raíces en la tierra, en la tierra que pulsa por manifestar, por iluminar. La obra lo hace porque para ser ella tiene necesidad de la materia, de la resistencia de la piedra, la dureza del hierro, la ductilidad de la arcilla, el esplendor de los colores, la trémula transparencia en la que vibra la música, la verbalidad

de las palabras o, necesita incluso, de la desnudez del vacío que arropa y ordena la arquitectura. Estos, no son simples materiales de trabajo, materia utilizable o descartable, materiales de los que pudiéramos ser capaces de adueñarnos y agotarlos en nuestra utilización, de disecarlos según nuestra necesidad. No podemos, podríamos decir, sino pedirlos prestados a la tierra, tomarlos para conducirlos, no arrancarlos para servirnos de ellos. El esplendor de los colores o la opacidad de la piedra, se muestran en la obra en cuanto no los busquemos utilizar. La piedra arrancada del templo en la que se incrusta vuelve a caer en lo pétreo, en la oscuridad, en la mudez... en la espera. Ciertamente podemos medirla y pesarla, pero sólo obtendremos una cifra, nunca más nos dará la emoción de verla arquearse como por el peso de sostener una bóveda, arquearse para curvar un espacio, para remedar al cielo. El color que brilla en un cuadro se desvanece ante el análisis físico, las palabras que nos abren mundos de resonancia enmudecen cuando las reducimos a objetos de un estudio lingüístico, cuando encerramos sus resonancias y sus ecos en la estructura gramatical.

Estas cualidades, éste, *su* misterio, no se susurra sino en cuanto permanece racionalmente incomprendido, inviolado por la razón. La obra de arte, como el hombre, como un dios o como todo misterio, no busca ser explicada, busca ser soportada como imponderabilidad última: ser respetada como misterio. Custodiada como lo que es.

La tierra no se abre sino cuando su secreto está protegido, se abre desde allí, desde donde un margen de ocultación queda salvaguardado, permanece respetado. Sólo la obra de arte realiza esta mostración, esta develación que no es violación. Mostración que no busca demostrar ningún secreto: busca mundo. El mundo que se integra a esa tierra, a lo que ella tiene de oculto, reconociéndose como suyo. Reconociendo en la tierra y en esa tierra su fundamento abismal, oculto y nocturno, pero esencial e iluminante.

No hay obra de arte que no pertenezca a la tierra, no hay obra de arte que no sea testigo histórico de esa misma tierra.

III

En otra de sus innumerables facetas, en una de sus más radicales, la obra de arte se manifiesta como aquella cosa que, lejos de confinarse a la regionalidad de lo ya abierto del mundo, abre, ella misma —abre

instaurándola— una apertura en lo ya abierto: dilata lo abierto. Si la obra de arte tiene un alcance ontológico, si posee la capacidad de hacer manifiesto al Ser, como es nuestra apuesta, ello significa que abre épocas: abre e instaura una expansión de *sentido* en lo ya *significado* del mundo.

Esta expansión de sentido es, a la vez y consecuentemente, el *carácter crítico* de la obra de arte: la puesta en crisis de todo mundo cerrado y sistematizado, de toda ilusión de clausura, de toda defensiva. La puesta en crisis del mundo desde el cual la observamos, el mundo en el cual la novedad de la obra, su sentido y orden de significados, no se inserta plácidamente, sino que, entrando en él, lo pone en cuestión. Lo hace estallar desde dentro, lo estalla expandiéndolo. Abriéndolo. Volviéndonos a interrogar.

La experiencia contemplativa de la obra de arte, en cuanto que encuentro con un mundo completamente distinto, original y originante, no se ciñe a modificar o articular de otro modo el mundo al que pertenecemos, el mundo en el que aconteció su evento instituyente. Se limita, simple y radicalmente, a rechazarlo en su totalidad, no dejándose insertar en él, no dejando ser inventariada y fagocitada por él. Acomodarse imperturbablemente a él, sería seguir moviéndose en el interior de una determinada apertura histórica sin ponerla en tela de juicio, sino sólo desarrollándola, modificándola: meramente adornando u ornamentando su interior.

Encontrarse con una obra de arte, acogerla como tal, tampoco podrá significar contemplar estéticamente su perfecta adecuación consigo misma, su perfección circular, su en-sí clausurado, ni el placer que se deriva de su contemplación será, como nos ha habituado nuestra tradición occidental, complacerse en la quietud del reposo alcanzado, de la experiencia acabada. En la perspectiva crítica de la obra de arte —la del evento instituyente que instituye un mundo cuestionando al mundo— esta tradición consoladora de la obra es rechazada por su estrechez: la de caber en sí, la de cerrarse. La perfección o logro de la obra, se consigue en la medida en que ésta, lejos de proporcinarnos un lugar de reposo y quietud, es capaz de estimular un movimiento, una irradiación, una trasvaloración. Ésta es su fuerza instituyente y originante. Ésta la consecuencia de toda nueva manifestación del Ser, de toda dispensación suya que rebasa a todo ente, toda cosa y, en su mayor aquilatación, toda obra de arte. Valorar una obra de arte significa, en definitiva, medir, como diría Kandinsky, «su alcance profético»: su capacidad de hacer presente

un mundo, de sacarnos de nuestro propio mundo. Sacarnos dándonos un nuevo espacio, dándonos el habitar en el mundo que ella ha fundado.

En la obra y por ella, acaece no sólo un cambio en el interior del mundo, un cambio en los entes intramundanos, un cambio óntico, sino que, al modificar la apertura de lo ya abierto, al dilatarla y aquilatarla, diafragma la posibilidad misma de la manifestación del Ser en su dispensación y su reserva. Manifestación que realiza una creación no ya en lo óntico sino en lo ontológico: en el Ser aconteciendo mundo, en el mundo abriéndose Cuaternidad.

La obra de arte auténtica es, ella misma, la epifanía de un mundo aclarado por ella y en ella preservado, o, para decirlo con las bellas palabras que Heidegger escribe en homenaje al poeta Hebel, citémoslas:

> El poeta concentra el mundo en una palabra, la palabra que es sólo un reflejo de una dulzura retenida, sobre la cual el mundo aparece como si fuera percibido por primera vez.

IV

Imaginemos, para ejemplificar y cerrar este capítulo, partiendo de una imagen ponderada por Heidegger, la figura de un templo elevado junto al mar. Un mar que, aunque no nos sea dicho su nombre, conjeturamos que no puede ser otro que el mar Egeo, el mar cuya trasparencia es tal que su diafanía parece reflejo de lo abierto.

El templo alberga al dios en su interior y, ocultándolo, se manifiesta todo él como recinto sagrado, como custodia de lo sagrado que protege al dios. Su figura recibe relieve del lugar en que el templo se emplaza, desde allí, desde las hendidas rocas, desafía y padece los embates de la duración, del *tempus* del cual también es *templum*. Embates del tiempo y las tempestades, las tormentas y las lluvias que pulen sus piedras como los mortales sus escalones. Las piedras reciben del sol el resplandor que ellas reflejan, pero, también el templo hace la luz más radiante, el cielo más hondo, más oscura la oscuridad nocturna, más mortal el paso de los mortales.

Su hierático erguirse domina sobre el mar y su fijeza da resalte al flujo y reflujo de las ondas, su silencio ahonda el rumor del agua o el furor de las olas. El templo transforma a lo que rodea y lo que lo

rodea, la tierra misma, le da su forma. El sitio contribuye a la obra y ésta, a su vez, por un juego de relaciones y oposiciones, da valor al lugar: lo enciende e irradia.

Todas las cosas de este mundo son lo que son porque se destacan sobre la oscuridad de un fondo, nacen de él y a él se relacionan. El fondo que los griegos llamaron *phusis* y que Heidegger llamó *tierra*.

La obra de arte establece y nos revela el mundo en que estamos, al mismo tiempo que nos hace atentos a la tierra, la tierra que eclosionando se arropa mundo. Mundo y tierra que desnudan su esencia en la obra de arte.

> Qué establece la obra? —pregunta Heidegger para respondernos–: La obra mantiene abierto lo abierto del mundo y en lo abierto funda el hombre su morada... La obra instaura el mundo sobre la tierra, sólo entonces aparece el mundo como suelo natal.

La tierra, nos respondió Heidegger y lo volverá a repetir, es «lo natal», el suelo donde fundar morada, desde la cual «brotar», «habitar poéticamente». Porque en realidad, Heidegger nos está hablando de nosotros mismos, de nosotros a quienes, citando a Johan Peter Hebel, nos dice:

> Nos guste o no aceptarlo, somos plantas que, sostenidas por la raíz, debemos surgir de la tierra para poder florecer en el éter y dar frutos en él.

4
«MÁS VERDADERA QUE LA VERDAD»

> «Y nosotros sabemos que la palabra que permite ver, entender, soñar y juzgar no existe más que en función de la realidad que ella crea y a la cual escapa.»
>
> Edmond Jabés

I

«La obra de arte es la puesta en obra de la verdad». Partamos de esta afirmación heideggeriana para indagar sobre la relación de la obra con la verdad. De la obra de arte como manifestación de la verdad. Como develamiento.

La obra de arte, «más verdadera que la verdad» —Nietzsche *dixit*—, aporta como especificidad de *su* ser, el hacer presente a la verdad. Decimos la verdad y no una verdad, decimos que la obra no es de modo alguno una puesta en obra de una verdad entendida como ya dada y establecida. Ni una verdad traducible a un concepto, ni una verdad conceptual reconocible o ilustrada en una obra: la verdad como dato y no como *apertura* de un mundo nuevo.

La obra de arte aporta la singularidad de hacer presente a la verdad manifestando su ocultamiento, custodiándolo como tal, como «tierra». El hecho de que tierra y mundo se reúnan en la «lucha que los aúna», es otra forma de hablar del litigio esencial de la verdad misma. De la lucha entre el ocultamiento y el develamiento, el

despejamiento y la ocultación que es la verdad misma. En su abrir y aclarar la obra deja estar presente el aspecto también constitutivo e indisociable de toda apertura ontológica: el aspecto de ocultamiento que la verdad metafísica ha relegado al olvido. La ocultación de la manifestación: la verdad como *A-létheia*.

Heidegger se aproxima a su tematización de la verdad, en el texto que hemos elegido, cotejando su concepto —el concepto presocrático de la verdad— con la verdad tal como la despliega Platón en la clásica alegoría de la caverna. Alegoría que, explicita el filósofo, busca ser a su vez alegórica de la *paideia* que nos propone.

Resumamos primeramente, como horizonte precomprensivo, el pasaje del libro séptimo de *La república*, sin duda, el que representa poéticamente el punto culminante de la obra, en la que Sócrates ilustra a Glaucón, sobre «el estado de la naturaleza humana en relación al conocimiento y la ignorancia»:

> Imagina —propone Sócrates— un antro subterráneo que tenga en toda su longitud una abertura que dé libre paso a la luz, y en esa caverna hombres encadenados desde la infancia... pudiendo ver sólo los objetos que tienen en frente. Detrás de ellos, supóngase un fuego cuyo resplandor los alumbra, y un camino escarpado entre este fuego y los cautivos. Supón a lo largo de este camino un muro... Figúrate personas que pasan a lo largo del muro llevando objetos de toda clase, de suerte que su sombra aparezca sobre el muro... Mira ahora lo que naturalmente debe suceder a estos hombres si se les libra de las cadenas y se les cura de su error. Que se desligue a uno de estos cautivos y se le fuerce a volver la cabeza, a marchar y mirar del lado de la luz... ¿Qué crees que respondería si se le dijese que hasta ahora sólo había visto fantasmas, y que ahora tenía delante de su vista objetos más reales y más aproximados a la verdad?... Lo que distinguiría más fácilmente sería primero, las sombras, después las imágenes de los hombres y demás objetos pintados sobre las superficies de las aguas, y por último, los objetos mismos... y por fin podría, no sólo ver la imagen del sol en las aguas y donde quiera que se refleje, sino fijarse en él y contemplarlo allí donde verdaderamente se encuentra... Y bien, mi querido Glaucón, ésta es precisamente la imagen de la condición humana. El antro subterráneo es este mundo visible, el fuego que le ilumina es la luz del sol, este cautivo que sube a la región superior y que la contempla, es el alma que se eleva hasta la esfera inteligible. He aquí por lo menos, lo que yo pienso, sabe Dios si es conforme a la verdad.

II

Busquemos ahora desentrañar la hermenéutica que Heidegger hace de este pasaje plátonico. Pasaje textual y pasaje de la *apaideusia* a la *paideia*, de la ignorancia al conocimiento de la verdad o, a juicio de Heidegger, a la diurna, y tan *sólo diurna*, verdad de la metafísica.

La alegoría de la caverna busca ilustrar pedagógicamente de qué modo el hombre debe escalar los diversos grados de la ascensión gnoseológica si quiere salir del cerco de lo habitual, de la caverna, y llegar hasta la luz. O, ya en términos heideggerianos, cómo el hombre debe salir de la verdad como representación y abrirse a la verdad como manifestación y ocultación del Ser. Es decir, pasar de la sombra de la representación al asombro de que el Ser es.

Los pasos que va andando el hombre en su proceso de formación se escalonan según el modo en que se encuentra el ente: como sombra de una esfinge, como la esfinge, como reflejo del ente y, finalmente, como el ente mismo. El ente se va develando en las diferentes y graduales facetas de su desocultamiento hasta que, finalmente, es lo desoculto del ente lo que se identifica con lo verdadero, con la verdad del ente, la verdad de lo desocultado como destino final de la verdad.

Platón piensa la verdad a partir del desocultamiento, pero no vuelve su atención al enfrentamiento, o a la complementariedad consustancial, entre salir de la ocultación y persistir en ella, sino que mira al desocultamiento como simple desocultamiento. A lo desocultado sin su raigambre en lo oculto.

> Es verdad —insiste Heidegger— que el desocultamiento es nombrado en sus diversos grados, pero luego se le tiene en cuenta sólo en el modo de hacer accesible en lo que aparece en su acción de darse a ver, y de hacer visible aquello que se muestra a sí mismo: la *idea*.

El ente, ahora la «idea», en cuanto acción de darse a ver, deja a la vista lo presente, y permite de este modo que lo presente —lo ente como lo que aparece— esté, se esencie y sustantive, en lo visible de su estar, y en este sentido, en su «ser».

Así el ente, que sólo «es» sobre la base del desocultamiento, no remite ya a ocultamiento alguno. *Lo originado ya no dice relación al*

origen. La idea deja ya de estar al abrigo del desocultamiento, lo oculto queda velado: *lo velado olvidado*.

Cuando ahora la esencia de la verdad es entendida a partir de la idea, del ente; la verdad abandona su rasgo fundamental, abandona la referencia a la ocultación.

> Fija tu atención en lo que voy a decirte —dice nuevamente Sócrates en su enseñanza a Glaucón—, si este hombre volviera de nuevo a su prisión para ocupar su antiguo puesto, en este tránsito repentino de la plena luz a la oscuridad, ¿no se encontrará como ciego?

Precisamente lo que se pierde desde entonces, para la comprensión filosófica de la verdad, es este regreso. El retorno de aquellos que no sólo vean la luz sino también la sombra de la verdad, precisamente, los que vean como ven los ciegos: Homero o Tiresias... Los ciegos que, tanto para los griegos como para los hebreos, fue la señal distintiva del adivino: del poseedor de la mirada interior. Ciegos a la luz, ellos ven lo invisible, lo que la noche al cubrir los bordes dilata y hace visible. Lo invisible que el espesor de lo visible no nos deja ver.

Desde entonces, ya tan tempranamente, todo dependerá de la luz, dependerá de la capacidad de divisar la idea, cambiándose así el punto de gravitación de la esencia de la verdad. La verdad ya no es el desocultamiento en cuanto rasgo fundamental del ente mismo, sino la «rectitud» del mirar. O sea, una característica del comportamiento y relación del hombre, del *sujeto*, con el ente, con el *objeto*.

Aristóteles rematará esta concepción de la verdad con la definición que devendrá tan clásica como lapidaria: el *juicio* es el lugar de la verdad. Verdad que en adelante reside en el acuerdo del juicio con el objeto. Estas dos proposiciones del Estagirita serán patrimonio inconmovible de la tradición occidental hasta la época moderna. La esencia del juicio, su ser, es descubierto pero descubierto en lo ya descubierto: es descubrimiento de lo existente... Cubrimiento del misterio.

La historia de la verdad, desde este momento en que abandona la ocultación, que es decir, la fuente de la que brota, desde que degenera en «idea», piensa al ente en total según su ser. Piensa ese ser como idea a la manera platónica o a la manera de la modernidad: como el carácter de representacionalidad de los objetos.

III

Volver a comprender que el ente se devela en razón del velamiento, del retiro del Ser, y que ese repliegue es la esencia misma del Ser —la esencia de su verdad—, y que ambos aspectos no son sino una verdad —la verdad misma—, es lo que hace que Heidegger se proponga abandonar el uso de la palabra verdad. Verdad ya fatídicamente identificada como *veritas*, con la traducción latina desplegada de la fórmula *veritas est adaequatio rei et intellectus*. La fórmula que heredó y asimiló la metafísica: *la verdad es la adecuación entre la cosa y el intelecto*. Concepción ésta que, sin ser falsa —el mismo Heidegger admite que ya se encuentra en Homero— es incompleta, no es primigenia sino derivada.

Heidegger sustituirá definitivamente la *veritas* por la palabra originaria en la cual aún se preserva algo de la verdad presocrática: *Alétheia*, la que ya podemos definir como un develamiento en que la esencia consiste en ser regida por un constante velamiento. O, en palabras propias de Heidegger: «La *Alétheia* es, como lo dice su nombre, no una pura apertura, sino el develamiento de la ocultación».

No obstante la precisión que la palabra griega aporta, Heidegger suele, y conjeturamos que prefiere, sustituirla por otras palabras. Palabras que tanto aquí, como en la mayor parte de sus conceptos claves, más que palabras conceptuales serán imágenes. Ideogramas desde cuyas figuras pensar, más que conceptos que nos tientan a meramente repetir.

«Des-ocultación» y «de-velamiento» son dos de las imágenes que sustituyen a la palabra verdad. Pero hay otro concepto, altamente plástico, que Heidegger usa como imagen principal de la verdad. Imagen que no se ciñe a sustituir a la *veritas*, sino que nos dice una ampliación de lo temado hasta ahora, es la imagen de la *Lichtung*, cuya traducción textual sería calvero, es decir, el claro abierto de un bosque, lo abierto en medio de él. Apertura donde la luz y el silencio se reúnen protegidos y custodiados por el verdor oscuro que los abraza y abriga. Verdor que es tal porque la luz que entra en ese calvero lo enciende.

Apertura, digámoslo así, que en adelante dice y representa tanto la manifestación como la ocultación, las manifiesta a ambas en su singularidad. Apertura, también y esencialmente, que precede tanto

a la luz como a las sombras que en ella juegan. Apertura previa y no causada por la luz, apertura —nos irá diciendo Heidegger, o iremos leyendo en sus imágenes— que deviene la palabra e imagen donde el Ser y el hombre se reúnen. Es decir, ahora ya el Ser y el hombre son pensados a partir de lo Abierto. Lo abierto como el «ahí» que no es constituido ni por el hombre ni por el Ser, sino que es precedente de ambos y condición de posibilidad para que ambos se reúnan.

Quizá sea provechoso extender ahora la cita con que abrimos el tema que ahora cerramos, el del arte como puesta en obra de la verdad:

> En la obra, está en obra la verdad, no solamente algo duradero. El cuadro que muestra las botas de aldeano, como la poesía que dice de la fuente romana, no se limitan a proclamar —en rigor no proclaman en absoluto— que sea ese existente como ése, sino que dejan que el desocultamiento como tal acaezca en relación con la totalidad de lo existente. Cuanto más simplemente y más esencialmente se limiten a presentarse las botas, cuanto más indecorada y pura la fuente en su esencia, tanto más directo y ocupador será con ellos todo existente más existente. De esta suerte se ilumina el Ser que se oculta. Lo de esta suerte iluminando acomoda su parecer a la obra. El parecer acomodado a la obra es lo bello. La belleza es un modo de estar presente en la verdad.

5
«LA INSTAURACIÓN DEL SER EN LA PALABRA»

> «Yahvéh me ha dado lengua de discípulo, para que haga saber al cansado una palabra alentadora. Mañana tras mañana despierta mi oído, para escuchar como los discípulos; Yahvéh me ha abierto el oído, y yo no me resistí ni me hice atrás.»
>
> Isaías

I

En la niñez de nuestra historia occidental «el lenguaje fue experimentado a la luz del Ser», al declinar esa misma historia, Heidegger nos invita a pensar el misterio olvidado: «la palabra es la casa del Ser» y, la poesía, es «la instauración del Ser en la palabra»:

> El habla es dada para hacer patente, en la obra, al ente como tal y custodiarlo. En ella puede llegar a la palabra lo más puro y lo más oculto.
>
> Únicamente allí donde hay lenguaje hay mundo, toda palabra esencial crea un mundo o abre una nueva dimensión de él.

Heidegger llama al poeta a la misión de liberar al lenguaje de su estructura lógico-gramatical en la que la metafísica lo ha entrojado. La metafísica que está en el origen de «la decadencia del lenguaje», en el origen que le priva de su originariedad, la que desapropia al lenguaje de lo más propio de sí: del Ser que es.

«Sólo donde hay palabra hay cosa», repite Heidegger citando la última estrofa del poema «La palabra» de Stefan George. Cita que

nos pone sobre la pista del porqué de este prurito de asignar y ver en la poesía la topología del «Acontecimiento del Ser», del lugar donde el Ser acontece. Si la poesía es el topos de «la palabra esencial», lo es porque en esa palabra no sólo se encuentra «la forma en que el Acontecimiento adviene», sino también la posibilidad del propio advenir hombre del hombre:

> El habla no es un instrumento disponible entre otros, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad para el hombre de ser hombre.

Ya es clásica la imagen que Heidegger dibuja en su «Carta sobre el humanismo», la misma que retoma más de una vez en otros escritos suyos, la bella imagen tan citada como pobremente interpretada: «el habla es la casa del Ser»:

> El hombre no es sólo un «ser con vida» que al lado de otras facultades posee también el habla, sino que el habla es la casa del Ser, habitando en la cual el hombre ex-siste (en el ec-stático estar en la verdad del Ser), en cuanto al resguardarla, pertenece a la verdad del Ser... El habla no es en su esencia exteriorización de un organismo, ni expresión de un «ser con vida»... Por eso ella nunca se deja pensar con justeza y justicia esencial a partir de su carácter de signo, ni aún de su carácter de significación. El habla es despejante-ocultante: llegada misma del Ser.
>
> Todo depende de que la verdad del Ser llegue a tener la palabra y de que el pensar logre penetrar en tal habla.

Esta imagen, «la casa», pensada superficial o metafísicamente, parecería hablarnos del lenguaje como un género de ente, un algo más, un receptáculo o continente dentro del cual entra otro ente, el Ser. Parecería ser una concepción que se refugia en imágenes para repetir el trillado esquema de *materia y forma*, del esquema denunciado por Heidegger como metafísico.

Debemos, pensando con un pensar esencial, ponderar esta imagen desde otro lugar, desde otra instancia. Debemos dejar que en la imagen de la casa resuene todo lo que Heidegger nos dice y repite sobre el *habitar*.

Pensada en su esencia, la casa es el espacio donde es posible habitar y, habitar, si nos ponemos a la escucha de su etimología sánscrita, significa, primera y fundamentalmente, *ser*, *existir*, así como *conservar* y *proteger*. Un estar protegiendo que —en la traducción del *ser-ahí* que hacen Xavier Zubiri y Laín Entralgo— es un *estar*. Un estar

que es un estar «cuidando al Ser», la «cura» o cuidado que hace que Heidegger hable del hombre como «el pastor del Ser».

El hombre está en casa propia —*chez lui*— cuidando al Ser: siendo donde está y estando donde es.

Domus, a su vez, es la raíz latina que se ramifica en vocablos como *casa*, *doméstico* y *dueño*. Polifonías que se resumen en *lo propio*.

Estas significaciones reunidas en la casa, en el lugar donde uno permanece en lo propio, en donde uno se recoge en ella a sí, y en ese recogimiento uno encuentra morada para sí, hacen de la casa el lugar donde morando y permaneciendo se es donde se está.

Morada y estancia que, habitada, se enciende hogar. La morada es, a su vez, y por ese mismo fuego, la intimidad abierta que se dilata abriéndose hospitalidad, es el lugar donde residiendo recibimos. Acogemos, tomamos cuidado de «lo que viene» y, lo que viene —en nuestro contexto— es el advenimiento del Ser a la palabra. Del Ser que viniendo y siendo en nuestro lenguaje hace del lenguaje nuestra «patria», el lenguaje que «habitándolo, el hombre es».

No nos sorprende que la casa simbolice y nombre la metáfora que condensa y alberga el deseo más humano: el de pertenecer y permanecer al espacio familiar, de sustraerse a la intemperie. Intemperie donde no se está *permaneciendo* sino estando «arrojado».

Decir que los hombres habitan, llamarlos «los habitantes», como lo hace Heidegger, es decir que ellos son permaneciendo, preservando y acogiendo en lo más propio de sí, en el habla, el advenimiento del Ser que los propia dándose como lenguaje.

La morada, entonces, es el lugar de la reunión aunante del hombre y el Ser, espacio donde ambos se encuentran uno al otro y el uno en el otro: el Ser encuentra espacio y estancia y, en ello, arriba a lo propio. Se despliega como lo que es, pero, paradójicamente, no se despliega más que si es conservado, custodiado, cuidado por el hombre, por el «guardián del Ser».

Los pensadores y los poetas, nos dice Heidegger, son «los guardianes del Ser», lo son, por estar consagrados al lenguaje y en el lenguaje velan sobre el Ser. A su vez, para el hombre, el lenguaje como morada del Ser, es el lugar, el ámbito, donde habitando «ec-siste», habitando pertenece a la verdad del Ser.

II

Habíamos adelantado, cuando hablamos de la Cuaternidad, que cosa y mundo no tienen su ser más que el uno por el otro y, ambos, «en la palabra poética». También hemos visto que el lenguaje es «la acogida y custodia de la venida del Ser a la presencia». Detengámonos ahora tratando de esclarecer lo que apenas delineamos, lo que Heidegger congrega en su poesía:

> Si el coraje del pensamiento surge
> de un llamado del Ser,
> eso que nos es dispensado encuentra, entonces,
> su lenguaje.
>
> Tan pronto como tenemos la cosa delante
> de los ojos,
> y nuestro corazón escucha,
> tendido hacia la palabra,
> se logra el pensamiento.

Hacer surgir la tierra desde sí e instaurar el mundo como tal, instaurarlo adánicamente, instaurarlo nombrándolo nuevamente por primera vez, tal es el rasgo fundamental de la palabra poética. Si el lenguaje, en su forma general, crea la posibilidad del «más grande de los peligros», en palabras de Hölderlin —el peligro de nombrar al ente sin que ese nombrar custodie el silencio del Ser—, la palabra poética es «la que salva». La que abre la tierra mundo y «realiza la unidad del mundo y la tierra», y en esa unidad que nombra «mundo», el mundo se abre a las cosas y las cosas al mundo, en el mundo donde las cosas son resguardadas en su esencia:

> ¿Cuándo y cómo las cosas advienen como cosas? Ellas —responde Heidegger— no advienen *por* un artificio del hombre, pero ellas tampoco vienen *sin* una custodia de los mortales.

Tal custodia, tal vigilancia, no consiste en otra que en la «correspondencia» de las cosas y el lenguaje. Lenguaje cuya forma más pura, más originante, es la palabra poética: «el habla, en estado puro, es el poema».

El poema, en verdad, no crea nada, si por crear pensamos en una aparición *ex nihilo*, un surgimiento desde la nada. El poema, más bien «nombra» y, nombrando, «llama» las cosas al mundo y el mundo a las cosas. Mundo y cosas que no son sino desde y en esa unidad que ya mentamos y que, ahora, llamamos *poesía*. La poesía, o su poema, en el que se cumple la unidad.

Esta consumación se cumple haciendo surgir lo que extrañamente Heidegger llama «la gema». Gema que no es ni cosa ni mundo, sino, una vez más, el «medio», la «juntura», el «desgarro», el «entre-dos» de la infaltable diferencia.

El poeta canta y cantando nombra las cosas, las nombra en lo que ellas son: en su esencia. ¿Qué es el nombrar?, es un «decir» y en ese decir las cosas son instauradas como cosas. Son porque la palabra poética es la palabra que «deja aparecer».

Transcribimos, para concretar y avanzar, un resumen de afirmaciones nodales que Heidegger hace sobre la palabra como donante de ser, del Ser que da la palabra en la palabra:

> Solamente la palabra confiere el Ser a la cosa, sólo cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Pero esta relación no es una conexión entre cosa de un lado y palabra del otro. La palabra misma es la relación que en cada instancia retiene en sí la cosa, de tal modo que, «es» una cosa. El ser de cualquier cosa que es reside en la palabra: tenemos un entendimiento de las cosas cuando para ella se halla disponible la palabra. Entonces la cosa «es».
>
> La palabra que no sólo se hallaba en una relación con la cosa, sino que la palabra es lo que primero lleva esta cosa, en tanto que ente, a este «es»: que la palabra es lo que la mantiene allí, la sostiene y así por decirlo, la provee de sustento para ser cosa. Acorde a ello, decimos que la palabra no sólo tenía una relación con la cosa, sino que la palabra «sea» propiamente lo que tiene y retiene la cosa como cosa; que la palabra sea lo reteniente, es decir, la relación misma.
>
> La palabra no revela meramente un asir que confiere nombre a lo presente ya representado: no es solamente un medio de representación de lo que está ante nosotros. Al contrario: es sólo la palabra la que otorga la venida en presencia, es decir, el ser, aquello en que algo pueda aparecer como ente.
>
> La palabra más antigua para el reino de la palabra pensado así, para decir, se llama *logos*: *die Sage*, que mostrando deja aparecer lo existente en su «es»: la palabra se declara al poeta como lo que mantiene y sostiene una cosa en su ser.

> Si pensamos rectamente, nunca diremos de la palabra: ella es, sino: ella da. No en el sentido de que «se den» palabras, sino en cuanto sea la palabra misma la que da. La palabra: la donante. ¿De qué hace don? De acuerdo con la experiencia poética, y según la más antigua tradición del pensamiento, la palabra da: el ser. Entonces, pensando, deberíamos buscar en el «ella que da» la palabra como donante misma, sin ser ella jamás dada.

Es sobre este advenimiento del Ser de las cosas en la palabra que las nombra, es sobre su venida y transfiguración, en definitiva sobre la apabullante misión poética, sobre lo que Rilke testimonia en su «Novena elegía»:

> ¿Estamos, acaso, *aquí* para decir: casa,
> puente, fuente, puerta, cántaro, frutal, ventana,
> columna, torre...?
> Pero, para *decir*, preciso es comprenderlo,
> o bien para decir lo que jamás las cosas mismas
> pensaron en su intimidad.
> ¿Acaso no sería una artería
> de esta tierra que siempre calla,
> cuando apremia a los amantes,
> para que en su asentimiento cada cosa, cada una,
> se transfigure?

III

Decir, no es un simple expresar fonéticamente un contenido semántico, sino un modo de «dejar aparecer». Un único acto que a la vez realiza un «mostrar», «dejar ver» y «comprender». Heidegger trata de mostrarlo recurriendo una vez más al método etimológico: como en su propia lengua, también en griego *decir* deriva de *mostrar*. Mostración que se expresa en dicción. Este rasgo fundamental del *decir como un dar a ver*, es la experiencia fundamental que los griegos tuvieron del lenguaje, pero esta prístina iluminación pronto se extinguió: «el relámpago de la esencia del lenguaje se evanesció y fue recubierto».

En el declinar del pensamiento griego, notablemente entre los estoicos, se abrió un tajo entre mostrar y lo que se muestra. Entre ambos, desde entonces, sólo quedó un lazo relacional y convencional, una convención entre una expresión sonora y un significado. Esta cisura se abrió como puerta a todas las ulteriores teorías del lenguaje que reposan sobre la determinación de la palabra como sig-

no. Desde entonces el signo devino el que designa perdiendo su originariedad, perdiendo su ser el que muestra: su dejar-venir como dejar-ser.

Para circunscribir este develamiento que adviene por medio, o más exactamente *en* la denominación poética, recordemos y retomemos la frase de Heidegger: «todo arte es esencialmente poesía». Es decir, todo arte es *poíesis*: manifestación y surgimiento de lo original, de *lo que se origina creando*. Es en este sentido que la poesía es la esencia del arte y que, ella misma, es «el poema original».

No podemos comprender tal homologación si no hemos comprendido ya, qué es lo que hace la particularidad de la obra de arte: no su consideración desde la categoría *estética*, a la que sin duda pertenece desde otros registros —estética, por otra parte, que Heidegger considera como un epifenómeno del subjetivismo metafísico moderno—, sino su centralidad desde la consideración de lo que ella instaura. Instauración que constituye lo propio de su esencia en tanto obra. Es desde esta característica que, tanto el templo griego que describe Heidegger como los zapatos del campesino pintados por Van Gogh, no difieren de las tragedias de Sófocles o la poesía de Hölderlin: unos y otros son «obra hablante».

> Ser obra significa mantener el mundo en lo abierto, en la claridad de lo desocultado, en la verdad como manifestación, como reservada desocultación. Y esta desocultación es poesía... Todo arte es dejar acontecer el advenimiento de la verdad del ente en cuanto tal, y por lo mismo todo arte es, en su esencia, «poesía».

Poesía que, adelantándonos es:

> La instauración del Ser en la palabra, es decir, del mundo y la tierra, del lugar de cercanía y lejanía de los dioses.

Aparentemente, esta esencia poética de la obra de arte procedería de la esencia del habla, pero, dijimos bien, esto es sólo aparente, ya que el lenguaje no se sitúa como lugar originario, sino que, en rigor, el lenguaje mismo, en su esencia, no es otra cosa que la esencia de toda obra de arte, es poesía:

> La poesía propiamente dicha no es simplemente un modo más sublime del lenguaje cotidiano, al contrario el hablar cotidiano es un poema olvidado y, por tanto, gastado. De ahí que de este poema no nos llegue jamás la más mínima resonancia.

El lenguaje, como «poesía olvidada» participa del olvido metafísico, de la metafísica que olvida a la poesía, que olvida la copertenencia de la palabra y el Ser. Lenguaje desgajado de su elemento raigal que queda reducido a lenguaje derivado, a lengua *hablada* y no ya *hablante*.

Nos vemos ahora, y en adelante, ante la imperiosa necesidad de comprender la esencia del lenguaje desde y a través de la esencia de la poesía, ya que es ésta la que «hace posible al lenguaje», puesto que en ella «todo se encuentra puesto inicialmente al descubierto: todo lo que discutimos y tratamos en el lenguaje cotidiano». Des-cubrimiento inicial cuyo decirse es poesía.

Pensar el lenguaje, radicalmente, es dejar hablar al poema.

IV

«Desde la *Carta sobre el humanismo* —confiesa Heidegger—, sigo diciendo "Ser" pero pienso *Ereignis*». El Acontecimiento Original, la metáfora nodal del pensar heideggeriano, ahora se nos va a mostrar como central para el tema del lenguaje y, en particular, del lenguaje poético.

«El Acontecimiento se dice», nos dice Heidegger para decirnos que el Acontecimiento es expresión, es la expresión de su mismo Ser, es su Ser expresándose, contándose: «el Acontecimiento es *Sage*», es *leyenda*. La propia «leyenda del Ser».

«Lugar de lugares» llamó Heidegger al Acontecimiento Original, ahora aparece como el lugar donde se origina el lenguaje. El lugar donde debemos ir a escucharlo, el lugar que instaura el recogimiento:

> Situar la palabra no es tanto traerla a nosotros, sino ir nosotros mismos al lugar de su ser. Esto significa: disponernos para un recogimiento, recogernos en el *Ereignis*...
>
> El Acontecimiento Original, en su percepción del despliegue de la esencia humana, propia a los mortales en cuanto que los pone en lo propio de lo que se le revela al hombre en el Decir, desde todas partes y hacia lo oculto. La puesta en lo propio del hombre en tanto que «escuchante» del Decir, tiene su rasgo característico en esto que lo libera a lo suyo propio, pero solamente para que, en tanto que hablante, pueda ir al encuentro y contestar al Decir desde lo que es lo suyo propio: el «decir escuchante» que es el responder...

Nuestra relación con el habla se determina en virtud del modo como nosotros, en tanto que puestos en uso y necesitados, pertenecemos al Acontecimiento Original.

Lo que ya hemos vislumbrado del Acontecimiento, como «donante de lo propio» de cada ente, de cada ser, ahora lo vemos en la especificidad de su modo de donación. Allí donde la donación alcanza lo esencial: «en tanto *Decir*, este Decir es la melodía propiante». El se da, de «el Ser se da», es ahora la donación de el *melos*, la tonalidad propia del Acontecimiento da el tono al habla de quien lo escucha diciéndolo. En quien el Decir encuentra voz, como el silente soplo del músico se torna música atravesando su flauta.

Nuestro pensador va dejando atrás, en lo ya caminado del camino del pensamiento, el uso de la palabra habla —*Sprache*—, para pensar la esencia e invocar el misterio del lenguaje, e irá recurriendo a una palabra harto más expresiva, una palabra más cercana al *mythos* que al habla. La palabra *Sage*: el Decir. Vocablo que reúne a la vez el decir y lo dicho, a la vez que lo que «se ofrece a ser dicho», lo que se da al decir: «El "da" nombra la esencia del Ser que da concediendo su verdad».

El «Decir original», «llama», «señala» y, por sobre todo, «congrega» y «destina»: *con-voca* y *voca-ciona*.

«El Decir tiene necesidad de darse a atender a la palabra» y, en esa necesidad, realizándola, congrega al hombre —su auditor y locutor—, en el «ámbito del Decir original». En el Acontecimiento cuyo Decir, diciéndose en el lenguaje humano, realiza «el misterioso juego del lenguaje»: «llevar a cabo la relación del Ser y la esencia del hombre». Esencia auscultante, apertura oyente en la que el Ser, diciéndose silentemente, hace del hombre —en la más bella de las imágenes con que Heidegger lo define— «el poema que el Ser ha comenzado».

Heidegger distingue, escrupulosamente, este *Decir* de la «habladuría» —existenciario constitutivo de la «existencia inauténtica», mero eco de la opinión de lo público y la información—, no sólo lo separa del «mercado de la opinión pública» —de el «*se* dice»—, sino que lo distingue y diferencia de *toda* expresión humana. De todo hablar como actividad simbólica o instrumental que tiene al hombre como su sujeto, su ejecutor verbal. Lo distingue, en definitiva, de todo lenguaje que se reduzca a una actividad exclusivamente humana.

Este Decir, este don en el que se realiza el Acontecimiento Original, se da en su decirse sin que el Decir llegue nunca a exhaustar su *misterio*, su «lugar de silencio». Reserva y promesa de cuya áfona «fuente fluye la corriente del lenguaje»:

> El pensador no puede nunca decir aquello que le es más propio. Ello tiene que quedar sin decir porque la palabra que es dable decir recibe su determinación de lo indecible.

El «lenguaje original» que en su silencio se origina, es así originario del Acontecimiento y éste es el «misterio» y el «secreto»: el silencio que permanece inexpresado en toda expresión.Toda expresión que extrae de él su expresividad, toda manifestación y mostración que se manifiesta desde la ocultación. Desde el silencio con el que habla el Ser.

Este «silente Decir», este «silencio del Decir», no es sino otra manera de hablar del *lethe* de la *A-létheia*, del *lethe* como misterio y secreto de la verdad. Como lo «oculto», lo que reserva, lo recóndito en el acto mismo de manifestarse. *Misterio* que, nos enseña su etimología, es aquello que «se dice con la boca cerrada». Arcano *lethe* que, aclara Heidegger: «Pertenece a la verdad no como la sombra pertenece a la luz sino como el corazón mismo de la verdad».

Cotejemos este *corazón mismo de la verdad* con lo que Heidegger nos dice del Decir del habla, del habla del Acontecimiento:

> Lo hablado tiene, de múltiples modos, su origen en lo inhablado, tanto si es todavía-no-hablado como si es aquello que debe permanecer no hablado en el sentido de lo que está sustraído al hablar...
>
> Lo inhablado no es solamente lo que carece de sonoridad sino que es lo no dicho, lo todavía no mostrado, lo que aún no ha llegado a aparecer...
>
> El habla en tanto que Decir de la Cuaternidad del mundo, no es ya sólo algo con lo que nosotros, hombres hablantes, tenemos una relación, en el sentido de una relación existente entre hombre y habla. El habla, en tanto que Decir que pone-en-camino-el-mundo, es la relación de todas las relaciones. El habla entre-tiene, sostiene, lleva y enriquece el en-frente-mutuo de una y otra de las cuatro regiones del mundo, la tiene y custodia mientras él —el Decir— se retiene en sí.

El Decir da a decirse mientras se retiene en sí, se retiene como esencia del habla, como«río del silencio» del que mana el lenguaje y cuya relación y unidad Heidegger llama «el trazo abriente». Sugerente imagen que una vez más nos remite a una apertura doliente, a

un desgarro, a aquello que deja a la conceptualización sin asidero, la deja suspendida y suspensa.

V

Guardar silencio, el silencio que es toda escucha, es a la vez guardar y custodiar el silencio de la ocultación como verbo silencioso que conjuga todo posible decir:

> El Decir, su peculiaridad, no se deja capturar en ningún enunciado. Exige de nosotros que alcancemos, por el silencio la puesta-en-camino apropiadora en el despliegue del hablar, sin hablar del silencio.

Dijimos ya, citando a nuestro autor, que «el Decir lleva a cabo la relación del Ser y la esencia del hombre», a la vez que, «el lenguaje en su esencia no es ni expresión ni actividad humana». Exploremos ahora la conjugación de estas afirmaciones.

Si, acabamos de ver, el «se da» del Acontecimiento se da en su ofrecerse a ser dicho, dándose al habla humana, el hombre, en el «escuchar inicial», sólo habla auténticamente —poéticamente— cuando escucha:

> El ser humano no es capaz de hablar —nos dice Heidegger— más que en la medida en que, perteneciendo al Decir, le escucha para poder, respondiendo, decir una palabra... En la medida que no sólo habla *el* lenguaje sino que habla *desde* el lenguaje.

«El lenguaje habla como el repiqueteo de la quietud», y si el hombre es «el ser del *logos*», lo es por ser, respondiéndole, el *logos* del Ser. Si el lenguaje es la *melodía* del Acontecimiento, el hombre habla auténticamente en tanto se pone *acorde* con esa melodía:

> El co-responder escucha y obedece la voz del llamamiento y destinación —explica Heidegger—. Lo que se nos asigna como voz del Ser, como su Decir, determina nuestro corresponder. «Corresponder» quiere decir entonces: estar determinado, *être disposé*, a saber, a partir del Ser del ente. *Dis-posé* significa aquí, literalmente, expuesto, aclarado y a merced de ello, puesto en relaciones con lo que es. El ente como tal determina el hablar de modo que el Decir se acuerda al Ser del ente. El corresponder es necesariamente y siempre, no sólo casualmente y de vez en cuando, un corresponder acorde. Es en cierta disposición y sólo sobre la base de su disposición, que el decir del corresponder recibe su precisión, su de-terminación.

Si el hombre es hombre por dejar-ser a las cosas mostrándolas en la palabra, ahora Heidegger nos dice claramente la singularidad que asigna al poeta: aquel que deja-ser al lenguaje escuchándolo:

> El gesto propio y supremo que se le exige ahora (al poeta) no consiste tanto en un indagar como en un escuchar expectante hacia la dirección del Decir.

VI

> El hablar no es simultáneamente sino *previamente* un escuchar. Esta escucha del habla precede, también y del modo más inadvertido, a cualquier otra escucha. No sólo hablamos *el* habla, hablamos *desde* el habla. Somos capaces de ello solamente porque ya desde siempre hemos escuchado el habla. Escuchamos el habla de tal modo que nos dejamos decir su Decir, el escuchar es un *dejar-se-decir...*
>
> Si en el hablar en tanto que escucha del habla, se deja decir el Decir, entonces este «dejar» sólo puede producirse en la medida —lejana o próxima— en que nuestra propia esencia está involucrada y admitida en el Decir. Lo oímos (*hören*) solamente porque pertenecemos (*gehören*) a él. El Decir concede la escucha del habla y, así y a la par, el hablar sólo habla a los que le pertenecen. En el Decir perdura tal conceder. Nos da acceso a la posibilidad de hablar. Lo esencial en el habla reside en el Decir concededor.

Es a partir de este horizonte semántico —el que Heidegger traza en el párrafo que acabamos de transcribir— que es posible comprender el juego de palabras a través del cual él relaciona la copertenencia entre el hombre y el habla. Entre la esencia humana y la esencia del habla, entre el Decir y el escuchar.

En un juego etimológico que permite la lengua alemana, el pensador suabo muestra la pertenencia y vincularidad entre el lenguaje y el hombre: *gehören* y *hören*, *pertenecer* y *escuchar*. Bisemia de la misma raíz, que nos dice que el hombre pertenece al Acontecimiento dicente en su estar abierto receptivamente a él, apertura que se humaniza y radicaliza en un escuchar. Un *abaudire* que es un *oboedire*, un *escuchar obedencial*, un *responsable responder*. Escucha que se actualiza realizándose; obrar ínsito al recibir la palabra que nos permite entender algo de la afirmación con que Heidegger trata de abolir la tradicional distinción entre *theoria* y *praxis*: «Pensar el pensamiento exige que el hombre se comprometa en la realización del pensamiento escuchado». Y, más categóricamente afirma Heidegger: «El obrar piensa en cuanto obra».

Es en este contexto, que el poeta, cuya poesía —*Dichtung*— es un crear e instaurar —*Dichten*—, es llamado por Heidegger «el gran obediente» y, a la vez, el que «realiza» y «construye», el que instituye la *poíesis*: el Ser en su manifestación creacional.

Escuchar, como iremos sintiendo, es paradójicamente, el verbo que en las páginas de Heidegger se irá conjugando como el que conjuga por antonomasia la actividad humana. La actividad más esencial del hombre y, por tanto, la que lo humaniza. Pero —y otra vez hay un pero entre lo esencial y lo existencial— también esta relación, la que tiene la polaridad humana en el escuchar, también este *ordo*, aparece en nuestro tiempo de indigencia, no sólo recubierto y escindido, sino también y sobre todo tergiversado. Tergiversación que Heidegger no dubita en ponerla como pivote paradigmático de toda otra tergiversación, de toda posterior enajenación:

> El hombre actúa como si *él* fuera el que domina y modela el lenguaje, mientras que, en verdad, es el *lenguaje* quien señorea sobre el hombre. Quizá sea en *esta* subversión del orden relacional donde haya que buscar la alienación del hombre de su naturaleza esencial.
>
> El hombre hace ademanes como si él fuera forjador del lenguaje, en tanto que éste, permanece, no obstante, soberano del hombre... el lenguaje ocupa el más alto lugar y, en todo lugar, el primero.

Desvirtuar esta jerárquica precedencia, como aparece desvirtuada en la cotidianidad, es trastocar la realidad, enajenarse de su elemento, alienarse de «la recepción pura». Si pensar al Ser desde la metafísica, es sustantivar su verbalidad transitiva, hablar desde sí, desde la subjetividad, es enajenarse del manantial del «sentido y la verdad» del Ser que hace que nuestro lenguaje pueda «ser» sentido. Es resecar el habla, estancar sus aguas, es, en las palabras de Ernst Jünger, «el síntoma de la enfermedad mortal», el síntoma que describe en su utopía «Eumesvil»:

> La decadencia del lenguaje no es tanto una enfermedad como un síntoma. El agua de la vida se estanca, la palabra todavía tiene significación pero no tiene sentido, la palabra es desplazada por la cifra, es incapaz de poesía, ineficaz para la oración.

El poeta, reafirmémoslo, es «el gran obediente», el que escucha originalmente y, en ese escuchar acontece el decirse del lenguaje. Obediencialidad en la cual el poeta realiza «el viraje», giro que es *retorno*, retorno que, explica Heidegger, «debe darse en la dimensión del lenguaje». Viraje que consiste en el cambio del «lugar» del lenguaje, cambio del sujeto de ese lenguaje, cambio, desde el lado del hombre, del *decir* al *escuchar*. Un escuchar que le devuelve al hom-

bre su esencial pertenencia al Ser, su pertenecer que es recibir, su esencia que es escuchar la revelación de sí mismo y de todo lo que es:

> Es el lenguaje el que nos dice sobre la esencia de las cosas —dice y condiciona Heidegger—, siempre y cuando respetemos la propia esencia del lenguaje... Por cuanto que el poeta pronuncia las palabras esenciales, por este *dictum*, lo existente es nombrado, según lo que él es, y así llega a ser conocido como existente.

Heidegger no deja de advertirnos sobre las consecuencias que tiene para nosotros el olvido de la esencia del lenguaje, olvido que es sordera existencial, que hace de la existencia un absurdo —*absurdus*—, *sordera*, que es eco de la información, del lenguaje «caído» y cautivo de la metafísica.

«El peligro de los peligros», como adjetiva Hölderlin al lenguaje, a una de sus posibilidades, es precisamente el peligro de que el lenguaje ya no hable para revelar lo original, sino que lo hablemos para exilarnos del origen, para vivir como extranjeros:

> Un signo somos, indescifrable.
> Sin dolor estamos, y casi hemos,
> Perdido nuestro lenguaje en el extranjero.

Y Heidegger mismo, avalando al poeta de su tierra suaba, agrega y confirma:

> El empobrecimiento del habla no corroe únicamente la responsabilidad estética y moral que hay en todo empleo del lenguaje. Él viene de un peligrar, de un peligro que se cierne sobre la esencia del hombre... Esta decadencia del lenguaje, últimamente muy mentada —y por cierto con gran atraso—, no es, sin embargo, la causa sino la consecuencia de un proceso en que el habla, bajo el dominio de la moderna metafísica de la subjetividad, se sale casi inconteniblemente de su elemento. El habla nos niega todavía su esencia: que ella es la casa de la verdad del Ser. El habla, más bien, se entrega a nuestro mero querer y negociar como un instrumento de dominio sobre el ente: como «información».

Si la obra de arte era obra y no mero útil por la renuncia que hace el artista de imponer su dominio sobre el material con que elabora la obra, con la tierra con que la modela, el poeta, específicamente, es quien no se adueña jamás ni del lenguaje ni de las palabras. Las palabras a las que él sirve más que servirse de ellas, más que disponer de ellas como si se tratasen de un material que pudiera manipular para sus propios fines, sea para poner en palabra su propio pensamiento o para articular su «voluntad de saber».

En verdad, el poeta sabe y vivencia, que no hay ni lenguaje ni pensamiento, ni siquiera palabras, antes que el decir poético las instaure. Las instituya como el decir originario por el cual el mundo se abre en la palabra que *lo* dice y en la que *se* dice.

> El poeta —corrobora Heidegger— hace uso de la palabra no como los que hablan y escriben habitualmente, gastando la palabra, sino de manera que la palabra se realice y permanezca palabra.

Si la palabra poética, la palabra que permanece palabra, realiza el «acto de instituir el Ser verbalmente», lo hace porque «en lugar de ser un decir en el sentido de expresar, la mayoría de las veces es sólo un oír», señala Heidegger para agregar:

> Si el hombre debe encontrar de nuevo el camino hacia la proximidad del Ser, entonces tiene que aprender primero a existir en lo innominado. Tiene que reconocer tanto la seducción de la «publicidad» como la impotencia de la subjetividad. Antes de hablar el hombre tiene que dejar que el Ser nuevamente le dirija la palabra, corriendo el riesgo que embargado de este modo, no tenga nada que decir o sólo muy rara vez. Sólo así se devolverá a la palabra la preciosidad de su esencia, y al hombre la morada para que habite en la verdad del Ser.

6
«LO PERMANENTE LO INSTAURAN LOS POETAS»

«Las religiones se pierden como los hombres.»

Franz Kafka

I

El poeta funda lo permanente permaneciendo en lo fundamental, «dice lo que es y así funda en la palabra». Este acontecer del nombrar poético, este acontecimiento del lenguaje que es el acontecer del Ser, es «lo permanente» y, lo permanente, nos hace saber Hölderlin, «lo instauran los poetas».

> Pero ¿puede instaurarse lo permanente?, ¿lo permanente no es lo ya siempre existente? —pregunta Heidegger para afirmar a Hölderlin— ¡No! Precisamente lo que permanece debe ser detenido contra la corriente, lo sencillo debe arrancarse de lo complicado, la medida debe anteponerse a lo desmedido. Lo que sustenta y rige al ente en su totalidad debe ser hecho patente.

El ámbito esencial de la existencia humana, el ámbito donde la existencia se esencializa, acaece en la apertura que abre «la cárcel del ente», donde la existencia se abre hacia el cielo. Apertura por la que el hombre puede mirar hacia lo alto en la mirada que «mide el "entre" el cielo y la tierra». La mirada que dimensiona, finitamente, la tierra.

Heidegger denomina a este *entre* con la palabra «dimensión». Dimensión que nos habla de la «relación» poética entre los mortales

y los dioses, en tanto los hombres son medidos en su relación con los dioses. Son medidos y remitidos a su *esencial finitud*. Finitud que, asumida, se abre hacia el cielo, velo celeste que vela y devela lo divino como ocultación.

Esta medida y dimensión, la que el poeta debe «rescatar», la medida que es mesura, es la mesura de la esencia humana rescatada de la *hybris* racionalista, el ego-centrismo y omniabarcante ego subjetivista. La medida mortal que el poeta mide y asume, primeramente para sí y desde sí para todo hombre, es —una vez más oyendo a Hölderlin— «la esencia poética del hombre». La que se realiza habitando poéticamente, es decir, desde la *recepción*, desde lo que él no es desde y en su subjetividad.

Evidentemente suena aquí el trasunto griego de la polaridad entre la *sophrosine* y la *hybris*. La medida *apolínea* o el desborde *dionisíaco*, la mesura o desmesura cuyo contraste, o cuya «armonía de luchas», más que su síntesis, se anudan y estallan en las tragedias griegas.

> La índole de este medir —contrasta Heidegger— no reposa en un tomar ni en un asir, sino que reposa en un dejar venir. Esto acontece en un tomar que jamás se apodera de la medida, sino que la toma en el percibir en conjunto, un tomar que no pertenece al asir sino al oír.

Si esta tarea pertenece al oír, se infiere que, una vez más, es tarea del «obediente de la palabra», tarea de instauración y apertura de la palabra:

> La palabra mide la amplitud y el espacio de juego entre el cielo y la tierra, entre los dioses y los mortales. La palabra mantiene abierta la dimensión en la que el hombre, sobre la tierra y bajo el cielo, habita la casa del mundo.

II

Si vimos que el poeta tiene por misión realizar la esencia humana: escuchar, y que a través de ese oír recibe la medida, la recibe en la medida en que no impone su voluntad de dominio ni la razona desde su subjetividad cartesiana, cabría preguntarnos de dónde le llega lo que recibe, preguntarnos con Heidegger de dónde extrae el poeta la verdadera dimensión de la humanidad:

> ¿Qué es la medida para poetizar? ¿La divinidad, por lo tanto Dios? ¿Quién es Dios? Tal vez la pregunta es demasiado difícil para los hombres y demasiado precipitada aún.

La pregunta es precipitada pues aún no se han dado las condiciones para tal indagación, la indagación sobre lo incondicionado, sobre Dios, que Heidegger condiciona a un orden de precedencias:

> Sólo a partir de la verdad del Ser puede pensarse la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de lo sagrado puede pensarse la esencia de la Divinidad y sólo a la luz de la esencia de la Divinidad, se puede pensar y decir lo que significa la palabra Dios.

Si el hombre es incapaz de la pregunta por la verdad del Ser, si ha perdido el rigor del pensamiento, es decir, «que el pensamiento quede puramente en el elemento del Ser», no puede tampoco, y menos aún, preguntarse por lo sagrado. Por la *ausencia* de lo sagrado que sólo el poeta parece percibir, parece lamentar:

> La indigencia ha llegado ya a tal extremo que esta época ni siquiera es capaz de sentir que la falta de Dios es una falta.

«Época de indigencia», época de idolatrías, donde las mediaciones se erigen como finalidades, donde el *deseo* se atomiza en *necesidades*. Donde todo comienza y finaliza en el principio fáustico según el cual «en el principio era la acción»:

> El inmenso dolor que atraviesa la tierra —lamenta Heidegger— no puede despertar directamente ningún cambio, porque ella es experimentada como un objeto ofrecido a la acción.

La indigencia es objetivada como *problema*, como penuria cuantitativa, y, por ello, sometida a una acción que la socorra, a una acción humanista, una asistencia que piensa la penuria como un desperfecto de su propio sistema asistencial. Que no piensa, y en ese no pensar olvida u oculta, la dimensión ontológica de la indigencia: la indigencia como «ausencia de Dios».

Glosando el «tiempo de indigencia» temado por Hölderlin en su elegía «Pan y vino», Heidegger, que ve «la técnica como la organización de la indigencia», ve a la vez lo que ella oculta: la ausencia de Dios. La falta que, según el poeta, acontece desde que Herácles, Dionisos y Cristo partieron de nuestro mundo, partiendo con esa partida un abismo sobre la tierra, el abismo de la ausencia de sentido, el abismo de la carencia. Cristo, último gesto visible de la divinidad en la tierra, gesto del adiós de Dios, enciende en su ocultación el

crepúsculo de occidente. Inicia el «después de Cristo» cronológico que hará exclamar a Nietzsche: «¡Casi dos mil años y ni un solo dios nuevo!».

Con el desaparecer de estas tres figuras señeras, desaparece la «mediación», la medida y comarca del «entre» y, con ellos, desaparece lo pontifical, desaparece el puente extendido entre el cielo y la tierra. Entre la verticalidad y la horizontalidad: el punto crucial, crisis y cruz, entre lo divino y lo mortal.

Desde entonces «el desierto avanza», avanza «el desierto de las zonas industriales» —aclara Heidegger—, el que «nos hace extranjeros al país de origen». Espejismo que promete calmar la sed esencial, espejismo que aguza la sed, que espeja el rostro de Jano de la indigencia: «el ya no de los dioses que huyeron» y el «todavía no de los venideros». «Porque sin apoyo de los inter-mediarios Dios es incomprensible» y lo incomprensible es lo innominable, lo indecible: «faltan nombres sagrados», y sin nombres que digan lo sagrado falta la ben-dición.

Este hiato, el interregno entre lo ya-no y el no-todavía, el hiato de la indigencia, es el tiempo de «la muerte de Dios». La abismal ausencia de la cual toda otra ausencia es grieta y testimonio. La ausencia que vislumbra la poesía de Rilke y anuncia palmariamente Hölderlin antecediendo la famosa proclama nietzscheana, y a la misma proclamación de la misma muerte, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Heidegger ve compendiado, aunque no superado, en el anuncio nietzscheano la historia de occidente, la culminación de la metafísica, «la frase —escribe comentando el "Dios ha muerto"— alude al destino de dos milenios de historia de occidente». Heidegger, y nosotros tras él, cita en extenso el párrafo, el escalofriante párrafo de «La gaya ciencia» donde se inserta esta lapidaria afirmación:

> El loco saltó en medio de ellos y los atravesó con la mirada. «¿A dónde fue Dios? —exclamó—, ¡voy a decíroslo! Nosotros lo hemos matado, ¡vosotros y yo!... ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto!...». —Entonces guardó silencio el loco y miró de nuevo a sus oyentes: también ellos guardaban silencio y lo miraban extrañados. Por último, él tiró su linterna al suelo haciéndola pedazos y apagándola—. —«Vengo demasiado pronto —dijo entonces— todavía no ha llegado la hora».

> Este enorme acontecimiento está en camino aún y vaga.
> Todavía no ha penetrado hasta los oídos de los hombres.
> El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, aun después de haberse realizado, para ser vista y oída. Esta hazaña está más lejos de ellos que las estrellas más distantes, y, no obstante, son ellos quienes la hicieron—. Se refiere todavía que el loco penetró ese mismo día en distintas iglesias y se puso a cantar en ellas su *Requiem aeternam deo*. Habiéndole hecho salir e interrogado se limitó a contestar: —«¿Qué son pues aún esas iglesias si ya no son fosas y tumbas de Dios?».

Cuatro años después de esta afirmación, el mismo Nietzsche —el filósofo «que buscaba a Dios apasionadamente», como lo describe Heidegger— comienza su quinto libro de *La gaya ciencia* así:

> El más grande de los acontecimientos modernos —que «Dios ha muerto», que la creencia en el Dios cristiano se ha convertido en incredulidad— ya ha comenzado a proyectar sus primeras sombras sobre Europa.

Y el mismo Nietzsche, a través de «El adivino» de su *Zaratustra*, nos describe esas primeras sombras, esos tintes de la tragedia contemporánea cuyo patetismo radica en no tener nada de la grandeza de lo trágico, en ser desidia y pesantez. En recordarnos la visión de Dostoviesky donde el fin del mundo no es pintado con los vivos colores de una catástrofe apocalíptica, sino con el gris de «un gran bostezo»: el último bostezo del mundo «desde el cual saldrá el demonio». Miremos ahora con los ojos de «El adivino»:

> Y vi que una inmensa tristeza descendía sobre los hombres. Los mejores estaban cansados de sus obras.
>
> Surgió una doctrina, acompañada de una creencia que empezó a circular por todas partes: ¡Todo está vacío! ¡Todo es igual! ¡Todo pasó!
>
> Es verdad que hemos recogido nuestra cosecha, pero ¿no se pudrieron y enmohecieron nuestros frutos? ¿Qué maleficio ejercería la luna la noche pasada?
>
> Vano fue todo nuestro esfuerzo: el vino se convirtió en veneno y un mal de ojo marchitó nuestros campos y nuestros corazones.
>
> Secos hemos quedado todos: si cayera fuego sobre nosotros arderíamos; hasta el mar se ha retirado. La tierra que pisamos se abre, pero los abismos no quieren tragarnos.
>
> ¿Dónde encontrar un océano en que ahogarnos?: éste es nuestro lamento que pasa por encima de los pantanos.
>
> En verdad estamos harto cansados para morirnos: seguiremos viviendo despiertos en cámaras mortuorias.

El hombre, para Nietzsche, ha de esforzarse por afirmar, por constatar, la muerte de Dios, pero guardándose al mismo tiempo de

un nihilismo estéril: tratando que el desierto no avance, que las sombras no se extiendan. Si en la historia occidental los valores que la entramaban estaban ligados y radiaban desde el «valor supremo» de Dios, la ruina de lo divino amenaza con el derrumbamiento de la axiología que se apoyaba sobre esa piedra angular. Amenaza con precipitar al hombre mismo en la vorágine de la a-narquía, de lo sin *arché*, sin principio, sin origen. De aquí que la afirmación de la muerte de Dios debe ir acompañada con la tentativa de «la trasmutación de todos los valores». Los valores que ya no descienden del cielo, ya no los revela y sustenta el «argumento de autoridad» —la Biblia y Aristóteles para el cristianismo occidental—, sino que los instaurará la «voluntad de poder».

También en Nietzsche, como culminación, Heidegger detecta, en esta instauración de valores por la voluntad de poder, un nuevo gesto de subjetivismo occidental. Detecta en Nietzsche al «último de los filósofos metafísicos», el último y exacerbado defensor del subjetivismo: del sujeto que instaura el valor.

Para Heidegger, desde su lectura de Nietzsche, el dios muerto es el dios de la tradición metafísica-religiosa, o, incluso en Nietzsche, el «Dios pensado como valor». Nombres para el «dios disponible», a mano para el sujeto, aunque se crea su adorador:

> Para el pensamiento meditativo —advierte Heidegger—, esto quiere decir: el Dios pensado como valor, aunque sea el valor supremo, no es Dios. Dios, por tanto, no está muerto porque su Divinidad vive. Ella está más cercana del pensamiento que de la fe, si es verdad que la divinidad saca su origen de la verdad del Ser y si el Ser «es» otra cosa que el fundamento y causa del ente.

El dios fundamento y causa de todos los entes, el «ente supremo», situado en un más allá que despotencia y fagocita la vida del aquí, el «dios moral» de la ascética que se alimenta del menosprecio de lo sensible... Ese Dios ha muerto y su Réquiem lo canta tanto Nietzsche como Heidegger, pero, para este último, la fosa del «dios moral», si es cavada hasta su última profundidad —hasta donde lo abierto se trasparenta a lo abierto, hasta donde la hondura se dilata altura— puede abrirse espacio para «lo Divino»: la muerte del «dios» podría manifestar en esa misma ausencia las «señas» en hueco de la «Divinidad».

Para esto Heidegger exige un pensamiento que no se ampare en el dios conocido, en el dios representable y representado. Exige un

pensamiento que se abisme en esa ausencia, una vida que de alguna manera se adentre y penetre en lo velado del develamiento, en lo divino del dios. Un pensamiento, o una poesía como la que instauró Hölderlin, que realice el itinerario esencial, el que el Maestro Eckhart señala como el camino de la desnudez: «ir a Dios sin Dios». El camino desnudo que sólo se realiza desnudándose aun de Dios, como lo exclama en su imprecación doblemente paradójica: «¡Oh Dios, líbrame de Dios!».

III

Si volviese a descender desde la lucidez de la locura, el profeta de «La gaya ciencia» vería que aún hoy no ha penetrado en nosotros la «hazaña» del deicidio. Tan sólo ha avanzado el desierto, y las sombras que proyecta esa hazaña se extienden más oscuramente, pero el hombre —aunque ya conozca el *dato* de la muerte de Dios— sigue sin ser capaz de «experimentar la ausencia de Dios como una ausencia». Una ausencia, en términos heideggerianos, que es llamado de la Presencia, por eso que el paroxismo del nihilismo, su «máxima amenaza», no es parangonar el Ser con la nada —con la nada como vacío y no como lo otro que el ente en el ente mismo—, sino que ya no reconozcamos en lo rasgado del mundo los rasgos de eso otro que se abre hoy como desgarro, que nos desgarra como llamado.

Tan sólo el poeta, pero sólo algunos poetas, son quienes tienen suficiente agudeza de oído para tal acontecimiento, y, entre esos pocos descuella Hölderlin, el testigo de la ausencia de Dios y, por lo mismo, de «la indigencia del mundo», del mundo como indigencia.

Hölderlin, piensa Heidegger —al retomar y transformar la experiencia premetafísica del dios de la tragedia griega—, puede ser el garante de la posibilidad de una teología que, incluso en un tiempo en que Dios se revela retirándose, se pone bajo la invocación de «lo divino».

El poeta de Lauffen, el «poeta de la poesía» y, por tanto su modelo, es quien aún puede medir la dimensión de los mortales desde la huella del Dios ido. Desde «lo azul»:

> Dios —piensa Heidegger— es, en cuanto el que es, el desconocido para Hölderlin y, en cuanto desconocido es precisamente la medida para el poeta... La medida consiste en el modo cómo el Dios desconocido que permanece en cuanto tal, es patente mediante el cielo.

> El aparecer de Dios mediante el cielo consiste en un develar que deja ver aquello que oculta, este aparecer velado es la medida en la cual se mide el hombre.

Bajo el horizonte trascendental, bajo la vertical azul del cielo, el poeta recibe y dice la medida que es y mide su palabra poética, la palabra que oye.

«¡Oh tú, perdido Dios! ¡Huella infinita!», exclama Rilke, bajo esta huella infinita, bajo el azul que es «lo santo en virtud de su hondura congregante que sólo brilla al encubrirse». El poeta, elevando la mirada y permaneciendo en «la ausencia de Dios», encuentra en la ausencia la «señal»que le anoticia no sólo sobre lo Divino, sino también sobre el hombre. El hombre como mortal, le anoticia que son mortales, les dice lo que el hombre más ha querido olvidar de sí, les dice la esencia humana que la humanidad olvidó: la propia muerte que, lamenta Rilke, «no es nuestra propia muerte, sino una que nos llega al final, sólo porque no hemos madurado ninguna».

> La época sigue siendo indigente —dice Heidegger—, no solamente porque Dios ha muerto, sino porque los mortales apenas conocen y saben lo que tienen de mortal... Los mortales no han llegado a tomar posesión de su esencia. La muerte se elude hacia lo enigmático, el misterio del dolor sigue encubierto, no se aprende el amor. Mas los mortales son mientras sea el lenguaje: aún mora el cántico sobre su tierra indigente.

7
«LA GRAN ESFINGE»

«Desde que descubrió —pero lo descubrió realmente con espanto— que iba a morir un día, desde entonces no tuvo más miedo a la vida, y a causa de la muerte, tenía derechos totales: lo arriesgaba todo.»

Clarice Lispector

I

Si el poeta canta al «perdido Dios» y ese cantar es ya huella finita en la «infinita huella» del Dios ido, lo hace, también, para recordar la finitud humana. Finitud cifrada en la clásica y aparentemente sombría definición heideggeriana, en que el hombre es un «ser-hacia-la-muerte».

Como en Rilke, para quien el hombre aparece siempre peregrinando bajo la sombra de «la gran Esfinge», la sombra de la Muerte que ilumina su esencia mortal, también para Heidegger, el hombre es hombre no a pesar de tener que morir sino precisamente por ello, y, en verdad, en ello:

> Únicamente el hombre muere —el animal sólo termina— y muere continuamente mientras habita la tierra. La muerte es la dimensión mediante la cual el hombre recibe la medida de su esencia, el hombre despliega su esencia en cuanto mortal.

La aceptación de la finitud, la aceptación de sí, es uno de los temas sobre los que gravita la analítica existencial de Heidegger.

Aceptar la finitud es, en el tema central de Nietzsche, abrazar el *amor fati*. Dar una aquiescencia incondicional al propio destino, *amor fati* que, en Heidegger es abrazar la destinación humana: la muerte.

Asumir la finitud, en su radicalidad de muerte, de la muerte como inmanente, es cruzar el umbral que lleva de la «existencia inauténtica» a la «existencia auténtica», de «vivir dormido» a «vivir despierto» en términos de Heráclito. Es asumir la finitud en cuanto la avizoro en su «término»: en la muerte que acepto existencialmente *anticipándola*, haciéndola propia. Esperándola y habitándola como *posibilidad presente*, latiente, y no como mero límite final de la vida. Asumirla sabiendo, en la frase de Heidegger, que «desde que el hombre vive es suficientemente viejo para la muerte».

El momento capital es aquí la «anticipación», el acto por el cual asumo mi finitud radical y, consecuente y conjuntamente, la proyecto hacia su culminación, hacia *mi* muerte. Sólo previendo mi muerte percibo mi finitud como irremisible, y hago de esta anticipación una capacidad de «referir a», de «dirigirme a». De aceptar lo que en verdad no es aún, pero también, en rigor, está ya presente, lo que por ser mi futuro auténtico es ya su verdad presente. La verdad de mi muerte que soy.

> Pues sólo somos corteza y hoja.
> La gran muerte que cada cual tiene en sí,
> éste es el fruto en torno al cual todo gira.

Este fruto que canta Rilke, esa «reliquia de la nada» que menta Heidegger, esta medida mortal es «la amplitud de la esencia del hombre». Bástenos recordar nuevamente la analítica existencial de *Ser y tiempo* para apreciar y valorar el don que la muerte entrega, el fruto que nos da: la muerte como «posibilidad de imposibilidad de todas las posibilidades humanas». Lejos de imposibilitar la vida como proyecto, la totaliza como tal. Totaliza el inacabamiento constitutivo que en el hombre es, su constitutivo poder ser, en cada momento, siempre más. Su constitutiva posibilidad de novedad.

Mirando su propia muerte, el hombre auténtico acepta su más extrema posibilidad y la reconoce, reconociéndose como pura «nada». A su luz juzga a la vez todas las posibilidades que él mismo es: todas en efecto, están pendientes de la muerte, sometidas a ella. Desnudando así la imposibilidad de hacer de cada posibilidad puntual un logro definitivo, hace de cada una de ellas escalón hacia las demás. Umbrales en las que el hombre ya no se detiene, ya no hace

casa en ninguna de ellas como en una totalidad, sino que las inserta en la trama de un contexto siempre abierto. Abierto hacia la muerte como horizonte y no como muro sartreano.

Lo que Heidegger describe no es la inacción del miedo ante la muerte, sino el impulso para asumir todas las posibilidades, el impulso que nos da el saberlas nada y, por ende, como nada que detenga, que haga de dique, que coagule el fluir de la existencia: el ser como llegar a ser, como proyecto de ser, como temporalidad. Así se comprende la tesis, aparentemente contradictoria, de que la conciencia de la perfecta impotencia humana da al hombre un singular sentimiento de potencia y virilidad. Energía, ésta, que no es otra que la que libera la renuncia y el desapego a todo aquello que estanque el fluir de la vida, aunque fluya hacia un incierto final. Incierto en contenido —o en vacío—, aunque irrefutable como final. Fuerza y fluir de «la libertad ante la muerte», de la libertad para vivir dejando ser ya que nada es, que nada puede ser aferrado.

La muerte hace de la vida una despedida, siempre reanudada y nunca acabada, pero por ello mismo, deja las manos siempre libres para el nuevo saludo, para el encuentro siempre renovado y siempre único con la novedad. La irrepetibilidad que es el ahora de la muerte. La irrepetibilidad que hace cada instante único y, por único e irrepetible, sagrado.

La muerte quita casa, desfundamenta los cimientos de toda solidez, pero para ponernos en camino, «a la intemperie», en «lo abierto», en la vida como camino, o, mejor aún, como caminar. Contrastando radicalmente con la necrofilia, que se obsesiona y repliega sobre la muerte y con ello justifica su fijación y su inacción, la muerte «asumida como muerte propia», «la decisión anticipadora de la muerte», dona lo infinito a la irrepitibilidad de cada instante y, en el instante insta a la decisión propia y abierta. Vuelve, paradójicamente, todo valioso, todo ya y por única vez: todo definitivamente.

Si gracias al *pathos* de la precariedad, gracias a la sombra de «la gran Esfinge», cada momento es único, el don de su mirada, cuando la miramos mirarnos, hace que cada instante, cada pulsar de la vida, sea original: sea *acontecimiento*.

A la luz de lo que pareciera ser una sombra, completemos el poema de Rilke que comenzamos citando, ahora agregando los ver-

sos que nos dicen que el fruto se plenifica semilla, que se expande y multiplica, que cada fruto es vergel:

En tu jardín estamos,
años tras año, y somos árboles
que llevan la dulce muerte...
Porque ser aquí es mucho, y porque parecemos ser
necesarios a todas las cosas de aquí,
estas cosas efímeras,
que extrañamente nos solicitan.
A nosotros, los más efímeros de todos.
Una vez cada cual, una vez solamente.
Una vez y nada más.
Y también una vez nunca más.
Pero haber sido esa sola vez,
no sería lo que una vez:
haber sido terrestre no parece irremisible...
Porque hay jardines.

II

Desde el insoslayable diálogo contrapuntístico con nuestro destino occidental, la muerte aparece como la gran deconstructora, como la desfundamentación de la metafísica de la existencia. La vida que quisiera asegurarse sobre su propio fundamento, asegurarse como «presencia», como presente inagrietable, como disponible y calculable. Finita, es verdad, pero medible y calculable en su finitud. Mortal, pero con una muerte siempre postergada hacia un final que nos viene desde afuera, que está siempre después de cada ahora, siempre postergable hacia un después. Siempre otro después —como muerte—, nunca asumida ahora —como yo mortal.

La muerte —el estigma de la finitud o la finitud como estigma, el poder agrietante de toda totalidad— muestra cómo el continuo histórico de cada hombre, y de la humanidad toda, está signado en último término por una discontinuidad esencial y definitiva: que la suprema posibilidad de la existencia es no existir. Muestra que todo se abre a un abismo nocturno al que la luz de la razón no tiene acceso, pues la misma muerte sopla su lámpara cuando pone el pie en su umbral. Abismo sin fundamento racional que abisma a la razón a su misma finitud, constatación y memorial, *memento mortis*, del mismo y único abismo sobre el que el hombre *de-pende* en cada paso hacia su destinación.

Desde esta perspectiva comprendemos que, para Heidegger, el «sentimiento original» del hombre ante su existencia sea la angustia.

Una angustia que mira su proyecto, su querer ser, como un poder ser que se ve insuperable e irreductiblemente bloqueado por la muerte. La angustia que no es una confesión de debilidad, sino el sentimiento y reconocimiento de nuestra situación original, que nos anuncia arrojados al mundo para en él morir.

Sólo la angustia, el sentimiento de la angostura del *poder ser* frente al *deseo de ser*, nos revela un destino que, sin ella, permanecería obliterado. Permanecería enmascarado bajo las seguridades que el «se» de la existencia inauténtica se obstina en pintarnos: la muerte como un accidente aciago, hasta ahora inevitable, aunque postergable, pero que tal vez un día se podría soslayar. La existencia inauténtica de nuestro siglo en la que la muerte desaparece cada vez con más celeridad del dominio de la publicidad. La cultura, la nuestra, que ha erigido a la muerte como tabú y que, paradójicamente, ha desacralizado con ello la vida.

Sin la angustia nada sabríamos de la trágica verdad que somos nosotros mismos, sin ella nuestro destino quedaría sin asumir. Su fruto quedaría sin cosechar, tal como se lamenta Rilke:

> No se reconoce el sufrir,
> no se aprende el amor,
> ni se devela lo que en la muerte se aloja.

8
«POETIZAR ES RECORDAR»

«El cuerpo muere, el agua se enturbia, el alma vacila
y el viento olvida, olvida todo
pero la llama no cambia.»

Yorgos Seferis

I

Si la metafísica olvida al Ser y la existencia inauténtica olvida su propia muerte, uno y otro olvido es tal, puede ser conciencia, porque hay hombres que aún piensan. Hay poetas que recuerdan: «poetizar es recordar». Veamos ahora algo de la índole de tal recuerdo, algo hacia lo que ese recordar nos incite a avanzar.

Ya pergeñamos, en nuestra primera parte, el tema del recordar. Lo vimos estrechamente connotado, en el «Himno a Zeus», con el canto de las Musas, las hijas de *Mnemosyné*. Las míticas inspiradoras del primer cántico con que lo creado toma voz, se dice alabanza de esa misma creación, crea su propia expresión y expresándose da creación. Veamos ahora ese mismo recordar cuando adquiere su voz más plena, la voz del poeta, ya que, afirma Heidegger: «poetizar es recordar».

El esfuerzo de rememoración preconizado y exaltado en esta tradición mítica, no traduce el interés por el pasado, ni es tampoco

un ensayo de exploración del tiempo humano, del discurrir temporal tal como el individuo lo experimenta y lo capta en el desarrollo de su vida afectiva. La rememoración, la *anamnesis*, no se preocupa sino por sustraerse de él: es del orden del *instante*, no de la *sucesión*. La memoria ensaya la trasformación de este tiempo de la sucesión temporal de la vida individual —tiempo fragmentado e irreversible, incoherente e irredento— en un ciclo reconstruido en su totalidad: su despliegue.

Lejos de ser la mera nostalgia de un pasado ideal, lejos de ser la propia *recherche du temps perdu* o la crónica de hechos históricos, este recordar es totalmente de otra índole, de otra cualidad. «Escuchemos lo que nos dice el lenguaje», nos decía Heidegger y, nosotros, nos ponemos a su escucha: tanto «re-cordar» como «a-cordarse» albergan la sílaba *cor* —o el *ker* griego—. Albergan el «cor-azón», pero esto no implica, como lo implicaría en la concepción rilkeana, una interiorización de la imagen del mundo, sino un «tener el corazón en», «estar acorde con». Un con-cordar más agustino que rilkeano. Más como el *redire ad cor* de san Agustín para quien la memoria es la «facultad del alma», la que recuerda su origen de creatura, su finitud y dependencia, y, en ello, su destino hacia su Creador, su eternidad.

Para Heidegger, en una concepción ontológica distinta pero no tan distante de la teológica, este recordar no es el regreso a un determinado momento puntual del pasado, ni a un pretérito y utópico *ille tempore*, sino a un origen. A lo original, al «momento único»: «al prístino brotar de lo que en todo está presente desde entonces». Un entonces que es el origen que nos describe:

> El origen, más antiguo que los tiempos, es el momento único que no se puede tampoco superar porque sigue siendo la salida al encuentro de lo que viene, de modo que todo lo que viene tiene su venida en el momento de la unidad de lo que ha sido.

Antes de seguir avanzando detengámonos en el *arché*, ponderemos el tema del *origen*: en Hesíodo, esta búsqueda de los orígenes tiene un sentido propiamente religioso y confiere a la obra del poeta la dignidad de un anuncio de lo sagrado. Las Musas le han enseñado el «bello canto» —el canto de la *belleza* y el *orden*, el del *cosmos*—, canto que narra el comienzo de todas las cosas, la generación de la obra de Zeus. Las hijas de *Mnemosyné* cantan comenzando por el principio —por el *arché*—, la aparición del mundo, la génesis de los dioses, el nacimiento de la humanidad: dan canto al origen y en esa palabra presentifican lo original.

El pasado que desvelan es mucho más importante que el antecedente causal del presente: es su fuente. Remontándose hasta él, la rememoración no busca situar los acontecimientos dentro de un marco temporal, sino alcanzar el fondo mismo del Ser, des-cubrir lo original, la realidad primordial de la que ha salido el cosmos y que permite comprender el devenir en su totalidad. No como un acontecimiento pasado sino como verbo, como surgimiento siempre presente y naciente del Ser que nace vida, que dice la palabra que nombra a la vida y al mundo.

Así, el origen creacional no ocurrió antiguamente, no ocurrió *en* el tiempo sino *al* tiempo. Al tiempo que fundamenta y es cada *presente*, cada presente que lleva como fundamento ese mismo origen que lo origina, ese origen que es la permanencia surgente del tiempo, de la temporalidad, que es manantial de ese río. Que lo es mientras fluya.

El *principio*, por el contrario, es siempre pasado, mojón temporal en la linealidad puntual y horizontal del tiempo, inaugurador de las épocas que lo van dejando atrás. El origen, contrastantemente, es oriundez vertical, surgente: *manifestación*.

El principio es hijo de *Crónos*, devora sus propios hijos, consume su propia obra, reduce a arena sus propias rocas; el origen es *Kairós*, no es hijo sino paternidad, no es cantidad sino cualidad. El *Kairós*, como el repiquetear de las campanas, no mide el tiempo, *da* tiempo: no mide su pasar, salva de su paso. Salva del tiempo en el cual, según el pitagórico Parón, es «donde se engendra el olvido», es decir, donde se muere: «los hombres —completa Alcmeón de Crotona— mueren por ser incapaces de unir el origen con el fin.» Y, Baudelaire, radicaliza, temporalizándolo, este morir:

> Cadáver atontado
> donde discurre en lugar de sangre
> el agua verde del Letheo.

En Platón este olvido, que constituye la *falta* esencial del alma, su enfermedad más propia, no es otro que la ignorancia. En las aguas del *Letheo* las almas pierden el recuerdo de las verdades eternas que han podido contemplar antes de volver a caer sobre la tierra y que la *rememoración*, devolviéndoles a su verdadera naturaleza, les permitiría recordar.

«¿Quién entre los mortales es capaz de este recordar inversor?», pregunta Heidegger quien dijo y volverá a decir que «poetizar es recordar». Es ponerse acorde con lo originario, con el Ser dándose tiempo, siendo el tiempo originario, el surgente que pide que se acuerden de él. Y Heidegger especifica:

> Si en el pensar lo que ha sido deja su esencia y no la altera en virtud de apresurarse demasiado a ponerla a la cuenta de un presente, entonces experimentamos lo que ha sido en su retorno en el «recuerdo», salta por encima de nuestro presente y llega hacia nosotros como algo venidero. De repente el recuerdo debe pensar lo que ha sido como algo todavía no desplegado. El pre-sentimiento piensa adelantándose hacia lo lejano, que no se aleja, sino que está viniendo. Pero como lo mismo que viene todavía descansa y queda atrás en su inicialidad, el presentir lo que viene es sobre todo un pensar hacia adelante y hacia atrás.

Estas palabras de nuestro pensador juegan con el movimiento, ya harto familiar a nosotros, entre el ocultamiento y la manifestación, ahora aquí, haciendo uso de metáforas espaciales y temporales. Hablándonos de un pasado y un futuro, un atrás y un delante y, en medio, un recordar. Un acordarse a esa manifestación que se manifiesta tiempo, que da futuro porque da un tiempo que nos sobrecoge, que rebasa todo presente, que trasgrede toda cronología puntual. Por esto, agrega Heidegger, «el recordar es el pensamiento que piensa la diferencia». Diferencia temporal incristalizable e inagotable en un presente, accesible sólo a quien «no se apresure» a inmovilizar la Presencia en un presente, accesible sólo para la palabra que deje conjugar el tiempo original, el que originando destina.

Desde otra nomenclatura heideggeriana, podemos abrirnos a ese mismo movimiento: *andenken* y *vordenken*, *recordar* y *proyectar*, memoria y esperanza, origen y destino. El recordar es el «memorial», la «con-memoración», que se mueve retrospectivamente, pero no para fijarse en ese momento único inicial, sino para desde él, desde lo que todo origen reserva de inagotable, acoger nuevos significados para significar y pro-yectar el futuro. Se trata, en síntesis, de descubrir lo que el pasado alberga y pulsa de posibilidad. Se trata de dar a luz la pregnancia del tiempo original, dar a luz su preñez de sentido y verdad.

En definitiva, el origen, *lo que fue*, es lo no desplegado de *lo que aún será*. El pasado original es por tanto originalidad del futuro, lo por-venir que nos ad-viene: advieno de lo original.

II

Este recuerdo que proyecta, este a-cordarse a la fuente del tiempo que rebasa el presente —desde el siempre de un pasado original— abriendo futuro, lejos de poder ser escindido en la polaridad pasado-futuro, son dos instancias de un mismo y único acto: es la *tradición* que se remonta a su fuente para surgir desde ella impregnada y preñada de futuro. Rejuvenecida en lo ancestral para poder recorrer futuros.

El primer momento, el recordar que retrocede, implica un salto que nos aleja del presente de nuestra tradición, pero sólo para percibirla en su verdad original: en su trasparencia fontal antes de que las sucesivas interpretaciones fueran cubriendo su diafanía. Es decir, hablando más heideggerianamente, apropiarnos del momento inaugural, cuando aún la verdad y el sentido del Ser permanecían preservados. Evidentemente, en la mitopoíesis de Heidegger, este momento es la Grecia presocrática, y, posteriormente —en una posterioridad cronológica pero no ontológica—, en Hölderlin y sus pares en esencialidad, en poeticidad.

El segundo momento, el prospectivo, tiene por finalidad la superación de la herencia griega, tanto pensado lo aún no pensado en ella, como desde ella pensar la verdad epocal de nuestra propia historia y su proyección. Este es el momento cuando la *arqueo-logía* se supera y se abre *escato-logía*:

> El pasado original —remarca Heidegger—, en cuanto comienzo anticipador, sale al encuentro de todo lo que adviene, peregrina, brindándole el acontecimiento jamás agotable de su esencia. Todo lo que viene tiene su venida en el momento de unidad de lo que ha sido.

Podemos entender ahora que Heidegger nos hable de «un recordar que viene» y, podemos también escuchar en sus palabras lo ya dicho por la mitología griega. Escuchar el eco de la fórmula griega sobre el anuncio de las Musas, las inspiradoras que anunciaban «lo que es, lo que será y lo que fue», dejando para el pasado memorial el espacio gramatical donde, en nuestra gramática lineal, ubicaríamos el tiempo futuro.

Esta memoria del futuro, o este futuro que busca recordar su sentido, es, también ella, piensa Heidegger, atributo de la misión poética:

> Sólo en ese recuerdo conservador madura y se mantiene la esencia de la condición poética. Por eso el poeta debe por adelantado, y siempre, pensar este mismo recuerdo: poetizarlo y cumplirlo poetizando.

Otra constelación de metáforas, metáforas que Heidegger extrae más del paisaje rilkeano que del de Hölderlin, nos traslada de una imaginería espacial —«patria», «casa», «morada», «cercanía» o «lejanía»—, a una topología más antropológica: «fondo del corazón», «alma» o «espíritu», por usar unos pocos ejemplos de esta nueva constelación. A través de este plexo de imágenes Heidegger va interiorizando y personalizando no sólo al poeta oscultante, sino también a lo escuchado, lo acogido y custodiado en esas instancias originales del hombre.

Prestemos atención ahora al enclave interior en que más parece demorarse Heidegger en sus descripciones:

> El *Gedanke* significa el alma, el corazón, que extiende su alcance más afuera de él que ninguna otra cosa, hasta lo más distante, y esto de manera tan decisiva que, considerándolo bien, ni siquiera permite que se forme la idea de un adentro y un afuera.

Instancia interior más a la manera de los aros que causa una piedra al caer sobre la superficie de un lago, que a una zona encerrada en el círculo mágico de su autoprotección. Instancia desde donde el adentro se despliega hacia afuera y el afuera se reúne adentro. Instancia donde gravita el recordar pero no a la manera de un algo que contenga recuerdos, sino a la manera del congregarse el recuerdo, a la manera de un contenido que es su propio continente:

> Recuerdo —aclara Heidegger— no significa primitivamente en alguna manera la facultad de rememorar; la palabra «recuerdo» nombra el alma en su totalidad, en el sentido de lo constante y entrañable del recogimiento en torno a aquello que se atribuye esencialmente a todo acto meditativo.
>
> El recuerdo dice primigeniamente tanto como recogimiento: el incesante y recogido permanecer, y, esto, no sólo es algo pasado, sino de igual manera en lo presente y en lo por venir. Lo pasado, lo presente y lo por venir, aparecen en la unidad de un asistir propio de cada uno. Entonces el alma en virtud del recuerdo y dentro del mismo, vierte el tesoro de las imágenes, es decir, de las visiones captadas por las que ella misma ha sido captada.

III

Recapitulemos, también, ese espacio interior que acabamos de ver para, desde él, adelantarnos a lo que veremos en nuestra tercera parte, en el «Abismo» de ese espacio interior, en el corazón mismo del poeta. En «lo congregante»: en el corazón. El centro mítico del propio ser del poeta donde todo se reúne sobrepasándose. Allí, donde la vida que lo recorre vuelve para vivificarse, se vivifica para surgir vida, para expandirse diciéndose.

Corazón en el que se congrega «permaneciendo», donde se da «el recogimiento de todo aquello que nos toca, que nos atañe, que nos importa en cuanto hombres». Espíritu que —y donde— se realiza «el recuerdo recogido que todo lo recoge» en «el recogimiento que escucha» y, en ese escuchar —y ya avanzamos— se «celebra» ese encuentro entre el espíritu y lo gratuito. Se celebra «la gratuidad primigenia», la gratuidad de ser a la que el hombre responde con la gratitud, la gratitud que veremos desplegarse hasta estallar celebración.

Perfilemos este *espíritu*, ahora desde una imagen de Trakl comentada por Heidegger, para verlo después abrirse a aquello más esencial a la esencia del espíritu. Abrirse rememorantemente a «lo sagrado»:

> ¿Qué es el espíritu? Trakl, en su última poesía «Grodek», habla de la ardiente «llama del espíritu». El espíritu es flamígero y sólo, en cuanto tal, quizá sea un soplo. Trakl no entiende, en primer lugar, al espíritu como *pneuma*, es decir, como *spiritus*, sino como llama que inflama, impulsa, transporta, libera. La llama es el encendido iluminar, lo llameante es lo que, al estar fuera de sí, ilumina y hace brillar, pero también es lo que puede seguir devorándolo y consumiéndolo todo hasta la blancura de la ceniza...
>
> «Sagrado» significa lo que está en el orden del espíritu, lo que surge de él y sigue su esencia. El corazón significa aquello en que se reúne el ser más propio de los poetas: la calma de la copertenencia en el abrazo de lo sagrado... A partir del canto y sólo en él, se acomoda el espíritu de la ordenación rememorable de lo sagrado.

III

ABISMO

«Todo lo que es luz puede caer en las tinieblas. Mas las tinieblas mismas quedan; es la nada, la igualdad en la negación, quien nos acoge como una madre que nos hará nacer de nuevo.»

María Zambrano

1

«POR ENCIMA DE DIOSES Y HOMBRES»

«Me levanté de sobresalto y desperté.
Lo que había visto,
¿lo vieron ustedes, poetas, sabios, profetas?
¡Quién de los hijos del alba!
¡Cuál mirada llegó más cerca de la oscuridad
de lo sagrado de Dios!»

Herder

I

Hölderlin, que en su ensayo «Sobre la religión», afirma —como Hamann y Herder— que toda religión es poética en su esencia, y que la poesía es la representación mítica de las relaciones fundamentales de la religión, consideraba que la tarea del poeta era aprehender lo divino, *religarse* a él, sin dejarse consumir por él. Y, por medio de su canto, de su religación, hacer presente nuevamente a los dioses perdidos.

Schiller, apenas diez años mayor que Hölderlin, fue quien dio el tono y la fundamentación al *sacerdocio lírico* de sus coetáneos, asumiéndolo sobre sí y predicándolo en su canto:

La dignidad del hombre
ha sido puesta en vuestras manos,
¡protegedla!
¡Se hunde con vosotros! ¡Con vosotros se levantará!
La magia sagrada de la poesía
sirve a un sabio plan universal.

Heidegger, ya más oyente de la tradición órfica que de la filosófica, entroncará cada vez más decididamente con la idea hölderliana que abraza la *unidad de poesía* y *religión*. Para Heidegger la poesía dice, esencialmente, lo sagrado:

> El decir poético y el pensamiento se unen de la manera más pura en el cuidado de la palabra; mas, al mismo tiempo, están en su esencia separados por la mayor distancia: el pensador dice el Ser, el poeta nombra lo Sagrado.

Hölderlin —como también Heidegger— había recibido su primera formación de la teología, pero el caminar, o el ahondarse, lo llevó a la convicción de que ya no había lugar en el cristianismo para el vidente místico. Convicción que, consecuentemente, le hizo romper con la religión, en el sentido de un credo, objetivo y formal, al que debía dar su asentimiento. También para Heidegger la sacralidad que anuncia e instaura la lírica es independiente, e interpelante, de toda religión —como dogmática o como teología— dependiente de una revelación ya escuchada y clausurada. Una revelación que ya habló y se cristalizó, el hablar de un verbo que se sedimentó y endureció sustantivo. Una revelación de la cual ya no se espera una nueva palabra: ninguna manifestación inaugural de una nueva época.

Para Heidegger lo Sagrado es la manifestación de una sacralidad que es «más antigua que los tiempos», que antecede ontológicamente, y por lo tanto cronológicamente, a toda religión. Un sagrado que puede comprenderse como «lo santo y lo salvífico», es decir, no como un ámbito de clausura sobre sí, sino como un poder transitivo, comunicativo. Un poder salvador o, en su esencia, una «gracia».

Es en esta suprema esencialidad, en esta sacralidad que se abre más desde las *profundidades míticas* que desde una *mística trascendente*, donde se funda el comienzo de la búsqueda heideggeriana. El comienzo de la meta que busca: «otro comienzo de otra historia»:

> Lo Sagrado, por encima de los dioses y los hombres es más antiguo que los tiempos y funda con su venida otro comienzo de otra historia. Lo que ocurrió antaño, lo primero por delante de todo, es lo que precede a todo y conserva todo en sí. Es lo esencial y, como tal, lo que permanece, su permanecer es la eternidad de lo eterno: lo Sagrado que es la entrañabilidad de una vez para siempre, es «el corazón eterno».

Lo sagrado, lo más antiguo y por ende lo original, se origina destinando, dando lo que conserva, conservando lo que otorga: *lo*

Sagrado se da. Y, una vez más, ahora en su última o primera realidad, en su real verdad, la *palabra* es ese *don* y la *recepción* de ese mismo y único don:

> Lo Sagrado en su permanecer, es decir, lo Sagrado otorga la palabra y viene ello mismo a esta palabra. La palabra es el acontecer de lo Sagrado.

Es en este último hito de nuestro estar «en camino hacia el habla», donde los pensadores y los poetas bifurcan sus caminos. Donde los «guardianes de la palabra», los custodios de la casa del Ser, ocupan sus diferentes sitiales: habitando «cerca el uno del otro», ahora están, empero, «sobre las más lejanas cumbres». Uno, como ya citamos, dice el Ser, el otro, del que nos ocupamos ahora de lleno, el poeta, *nombra lo Sagrado.*

Pensadores y poetas cohabitan entrelazando sus raíces en «la pertenencia al elemento del Ser». Pero ahora el poeta ahonda y dilata su escuchar hasta el tono, el *melos* de la melodía de lo sagrado. Ambos enraízan en la tierra, pero el poeta, el mortal, es el que se abre al «cielo», a «los dioses». Es él quien abraza lo Sagrado, lo abraza perteneciendo y pertenece permaneciendo, recogiéndose acogedoramente:

> La situación esencial del poeta no se basa en la recepción del dios, sino en el estar abrazado por lo Sagrado.
>
> Poetizar es dar nombre original a los dioses; pero a la palabra poética no le tocaría su fuerza nominativa si los dioses mismos no le dieran el habla.

Nuevamente Heidegger insiste, con la misma obsesión con la que lo haría un discurso teológico, sobre la gratuidad del don, sobre la pureza de la donación que parece proporcional a la pasividad de la recepción. La recepción auscultante del poeta abierta a la gracia: a lo que precede a todo acto humano, a lo que actualiza el actuar del hombre, a lo que se realiza en él sin que lo realice él.

Heidegger advierte, advirtiéndonos en cada profundización de su temática, contra la tentación de adueñarnos del don, de instaurarnos en «sujetos» de la recepción, en creernos su hacedor. Nos advierte que no lo profanemos, ya que profanar, que lo *profanum*, es lo que está fuera-del-templo, del *fanum.* Fuera de lo propio, y lo propio de lo sagrado, su propio ser, es su ser donación.

Como el Ser, como todo en Heidegger, también lo Sagrado es transitividad: donación. Una entrega que se entrega para ser entregada, para continuarse don. La donación que donándose instaura una misión: comunicar el don. La misión que ahora realiza el sacerdocio lírico del poeta.

Como ya hemos constatado, el Ser es dándose al hombre y el hombre realiza su ser acogiendo al Ser. Ahora Heidegger nos vuelve a decir lo mismo pero desde otro lugar, desde una copertenencia más fundamental, la que ya no se expresa y realiza en el pensar sino en el cantar:

> Los hombres necesitan a los dioses y los celestes necesitan a los mortales. La obra de la palabra que aquí surge hace aparecer la copertenencia del dios y del hombre. La canción es el testimonio del fundamento de copertenencia, atestigua lo Sagrado.

Meditación heideggeriana en la que, también aquí, reverberan versos de Hölderlin:

> Larga y difícil es la palabra de este advenimiento,
> pero luminoso es el instante.
> Los servidores de los Celestiales son conocedores
> de la tierra, su paso es hacia el abismo
> juvenilmente más humano
> pero aquello en las profundidades es lo más antiguo.

Versos de Hölderlin que Heidegger cita y comenta:

> De nuevo aparece la palabra en la región, como la región que hace que la tierra y el cielo, el fluir de la profundidad y el poderío de la altura vayan a su mutuo encuentro, que determina la tierra y el cielo como regiones del mundo.

II

No hay saber que no haya sido precedido por una pregunta, no hay respuesta que no haya sido engendrada en el seno de una interrogación. La pregunta abre posibilidades y es la apertura misma de todo posible, la conciencia de lo no sabido en lo que ya se sabe, de lo que todo saber promete a lo ya sabido.

La pregunta es la esperanza, la preñez de futuro en el presente de una respuesta. Heidegger ha insistido en que en el pensar son harto más cruciales las preguntas que las respuestas, e, inferimos que exis-

ten pensamientos que, por su envergadura, no pueden formularse más que como preguntas, más que como caminos.

> Las preguntas son caminos para una respuesta —escribe Heidegger—. Esta consistirá —en el supuesto caso de que alguna vez se accediera a ella— en una transformación del pensar, no en el enunciado sobre un contenido.

Es posible, dice Heidegger, en uno de sus cursos sobre Nietzsche, que el dios esté aún como lo preguntado, que es como decir, como lo invocado:

> Sigue dando qué pensar el problema de si el dios es más divino cuando se pregunta por él o luego, cuando se está cierto de él y, en cuanto tal, se le pueda, como si dijéramos, dejar de lado en caso de necesidad, para volver a echar mano de él en caso de necesitarlo.

Cuando Nietzsche corona la lógica del pensamiento metafísico con la exclamación «¡Dios ha muerto!», está revelando en esta constatación, que toda fe que aún persista en medio de la experiencia metafísica de occidente sólo puede ser la fe en la «apariencia» de Dios. Apariencia y espejo de una humanidad que se ajusta al dios según sus propias necesidades de consuelo y seguridad.

Un dios que nos fundamenta a nosotros en vez de llamarnos a abismarnos en él. Un dios que aparece como la respuesta sobre la vida en vez de ser la pregunta que la interpela y cuestiona: la crisis que la abre.

El hombre se convierte, como lo manifiesta Nietzsche, en «asesino de Dios»: lo divino queda despojado de su divinidad cuando es emplazado frente al hombre y puesto en relación con él como lo disponible. Como el omnipotente socio que avala nuestra voluntad de poder.

Seguir creyendo en este dios, o, a juicio de Nietzsche y Heidegger, seguir creyendo en «el dios cristiano» —en ese «platonismo para el pueblo», como lo llamaba y denunciaba Nietzsche—, tal como lo vieron reflejado en los ojos de sus creyentes, es remedar a:

> Aquel proceso por el que la apariencia de una estrella apagada hace milenios sigue dando luz, aun cuando no se tenga otra cosa con ese brillo que mera «apariencia».

En búsqueda de una divinidad más divina que el refugio en «el dios conocido», el disponible, sigamos sondeando, sigamos preguntándonos con Heidegger y desde él:

> ¿Cómo podrá el hombre, en este presente de la historia universal, preguntar si el dios se acerca o se aleja, cuando ante todo prescinde de penetrar con el pensamiento en la dimensión en que aquella pregunta sólo puede plantearse? Pero ésta es la dimensión de lo Sagrado...
>
> La gracia desaparece, el mundo se torna sin gracia; por eso, no sólo permanece oculto lo Sagrado en tanto que huella de la divinidad, sino que hasta la huella hacia lo sagrado, la gracia, parece borrarse. Pero puede que algunos mortales sean capaces aún de verse amenazados por lo sin-gracia como tal.

Heidegger nos contesta sus preguntas, no cerrándolas en una respuesta, sino llamándonos a profundizar nuestra comprensión de la misión poética:

> Lo sagrado es la huella de los dioses idos. Mas, ¿quién puede sentir esa huella? Las huellas son a menudo inaparentes y siempre ligadas a una enseñanza apenas sospechada. Ser poeta en épocas de penuria significa: reparar cantando en la huella de los dioses idos; de ahí que el poeta diga lo santo en la época de la noche del mundo.

Palabras de un pensador que piensa la poesía, palabras que ahora oímos en el «Rousseau» de Hölderlin:

> Has esperado y comprendido el lenguaje
> de esa nueva estirpe y supiste leer en su alma.
> Para tu corazón hinchado de deseo un signo
> ha sido suficiente; y es por signos
> que desde siempre los dioses nos han hablado.
> Y, milagro, como si desde el principio
> el espíritu humano hubiese visto lo por venir
> y las antiguas maneras de la vida,
> sabes al primer signo lo que habrá de cumplirse
> y entonces remontas vuelo, audaz espíritu,
> como las águilas ante la tormenta que se avecina,
> precedes con tu vuelo a los dioses venideros.

Ante la realidad naciente, ante lo decisivo, —el Ser o, ahora, la altura de su abismo: lo Sagrado—, el hombre no puede dis-poner sino tan sólo disponer-se. Lo Sagrado no pide una atención comprensiva sino aprehensiva: el hombre no debe tratar-con, no debe abordarlo, sino dejar que lo Sagrado trate con él, lo aborde y embargue. Ante lo decisivo, el hombre debe a-guardar.

Sabiendo que lo que no tenemos atrae más que lo que ya tenemos, que lo ausente es más deseable que lo presente, llama más fuerte que lo ya escuchado, lo Sagrado, «lo que salva», se da pero no se impone, se da ofreciéndose. Se ofrece, primero e invitativamente, ausentándose. Lo Sagrado se manifiesta haciendo señas con esa ausencia, con el «*ya no* que es en sí el *aún no* del velado advenimiento de su esencia inagotable».

Esta espera, este recogido acoger, tiene dos fases y dos momentos, deslindables pero inseparables: el primero en el que nos demoraremos en este capítulo es su faz umbría, nocturna: *la noche*. El humus de todo germen, la oscuridad en las que las raíces beben el color de sus flores: la custodia de las fuerzas puras aún no arriesgadas. Es la naturaleza en su recogimiento sobre sí, en su ser tierra, seno: en su latiente reposo. Es la «Noche Madre» del romanticismo germano, donde la tierra se concentra en su existencia de raíz y por ende de savia, en su reserva de promesa. Es la promesa de fecundidad, la que suscita la fe de Rilke, de quien le canta a la noche, a la *oscuridad de los orígenes*:

Oscuridad de los orígenes:
te amo más que a la llama
que deslinda el mundo,
y que ilumina un círculo cualquiera
fuera del cual nadie sabe de ella.
Tú, en cambio, oscuridad, todo lo tienes
en contra: figuras, llamas, bestias y aun yo mismo
como presas,
hombres, potencias...
Y es posible que alguna fuerza inmensa
se agite muy cerca de aquí.
Creo en la noche.

También Heidegger cree en la noche, también él sitúa al poeta en medio de esa noche como la dispensadora de palabras esenciales, en la noche que velando los ojos aguza el oído.

Heidegger entronca decididamente con la tradición órfica: la develación en y mediante lo nocturno, en y a través de «la noche de la desgracia». El oscuro portal que desciende al Hades para, desde él, regresar y cantar lo que allí se vio. Lo que en la oscuridad se escuchó. Lo que el escuchar reveló.

III

Demos, como lo querría Heidegger, «un paso atrás» hacia *la noche de los tiempos* y recordemos algo de la mitopoíesis, algo del mito de la instauración del poeta como heraldo de aquello que el hombre olvidó.

Sabemos, harto vagamente, que los rápsodas vivían en lugares solitarios y silenciosos, donde se congregaban en pequeñas cofradías en torno a un guía, un maestro que oficiaba como eslabón de la cadena iniciática. Allí, junto a él, recibían técnicas de concentración mental, de métrica y de métodos de rememoración. Los documentos más copiosamente conservados de esta iniciación, son los relatos sobre el rito a través del cual, más allá de toda instrucción magistral, accedían a «las praderas de *Alétheia*», al reinado de *Mnemosyné*. Acceso que realizaban penetrando en el seno mismo de la naturaleza, en la umbría entraña de la *phusis*: el *Hades*.

La «consulta encubatoria» se realizaba en forma de *catábasis*, de descenso hasta la sombría región del Hades, la comarca pintada como una vasta marisma rodeada por un cauce de agua y atravesada, encuadrada, por cuatro ríos de lastimeros nombres: el *Aqueronte*, cuyo nombre dice relación a dolor, el *Cocito*, río de los gemidos, el *Flegatón*, río de fuego y, finalmente, el *Letheo*, el agua del olvido. Atravesando estos ríos, estos pasajes dolorosos y purgativos, el poeta descenderá y permanecerá en el seno de la tierra. En la noche interior de la naturaleza, hasta que allí le sea dispensada —musitada por las Musas— la palabra oracular, la revelación de la oscuridad: el decirse de la noche.

Sabemos, por otra parte, que ríos y arroyos, fuentes y manantiales, eran el *elemento* de las Musas, lugares de su epifanía, susurro de su musitar. Fecundidad de las aguas: fluir.

Cuando el bardo se aprestaba a realizar su viaje iniciática, el viaje desde lo externo, lo *exotérico* —donde parecen perderse los contenidos esenciales de la existencia: la memoria de la muerte—, hacia lo interno, lo *esotérico* —la reserva interior donde se custodian las fuerzas y el conocimiento de la esencia de la existencia—, el poeta tiene la precaución de detenerse entre dos fuentes: *Letheo* y *Mnemosyné*, Olvido y Memoria, muerte y vida.

Sabemos también, por las inscripciones de las láminas de oro llevadas por los difuntos para servirles de guía a través de los meandros del más allá, que *Letheo* representa, en la encrucijada de las sendas, la fuente a la que está prohibido acercarse si uno quiere evadirse definitivamente «del triste ciclo de los dolores». El poeta, desafiando el consejo de la prudencia, trasgrediendo el umbral de lo ya recorrido, bebe de la fuente del *léthe*, bebe del olvido. Toma el brebaje que abre las puertas del *Hades*, de la mansión de la muerte, de lo primordial que la prudencia humana calla, que callando olvida.

Ahora, semejante a un muerto y llevando puesta la lívida máscara de un difunto, se interna, *via negationis*, en las sombras que le iluminarán. Pero antes de entrar en ellas, ha bebido de la otra fuente, ha tomado el *viático*, el agua de la fuente de *Mnemosyné* que le otorga la facultad de seguir recordando, viviendo en medio del olvido. De ver en medio de las sombras. De ser consciente en medio del inconsciente. De vivir dentro del seno de la muerte, del opaco y sartreano *en-sí* de la tierra. Del seno de la tierra no en su luminosidad de dar a luz, de madre, sino en su oscuridad de tumba: en su misterio de muerte.

Mnemosyné le permitirá conservar y trasmitir la memoria de su descenso cuando vuelva a ascender al reino de los vivientes, a quienes ahora nombrará como mortales. La diosa le permitirá, como a Orfeo, recordar y cantar lo original. Ser un iniciado de lo inicial.

Pasado un cierto tiempo del *trance*, el poeta es tomado por los acólitos del oráculo y sentado en el «Trono de *Mnemosyné*»: el poeta es ya heraldo de las Musas, es porta-voz del canto de la tierra, es «Maestro de la Verdad». Ahora sus palabras son palabras de *A-létheia*, palabras sin *léthe*, sin olvido de lo esencial, de lo que será porque siempre fue.

Origen y destino tienen ya presente: tienen canto y celebración, son *palabra*.

¿Cuál es en síntesis la función de la memoria, de ese *locus*, ese enclave y fuente de sentido y verdad poética? Ella no reconstruye el tiempo, tampoco lo anula, lo tras-migra trasgrediendo y haciendo caer la barrera que separa el presente del pasado, la muerte de la

vida. Tiende un puente entre el mundo de los vivos y el más allá al cual retorna todo lo que ha abandonado el mundo de la luz, de la vida.

La memoria realiza para el pasado una «evocación» análoga a la que efectúa, para los muertos, el ritual homérico de la *eclesis*: la invocación por parte de los vivientes que trae a la luz del día, durante un breve momento, a un difunto que ha ascendido desde el mundo infernal para que trasmita su fantasmal sabiduría troquelada en el fuego eterno. El privilegio que *Mnemosyné* otorga al poeta es el de un contacto con el otro mundo, pero también, y sobre todo, la posibilidad de entrar y volver a salir libremente, de entrar en el pasado como dimensión del más allá: de transitar el mundo donde se ocultan las mitades de las analogías que en este mundo no lograríamos descifrar, no llegaríamos a co-rresponder. Mitad de otra mitad, muerte de la vida, o vida de la muerte que, *reunidas*, completan lo *simbólico*. Mitad que sin su otra mitad, *dividida*, carece de sentido: instaura lo *diabólico*.

Nos consta que Platón combatió denodadamente contra esta tradición. La tradición cifrada en los misterios de Eleusis y recorrida paradigmáticamente por Perséfone y Orfeo, y tras ellos, por todos los que permanecieron «*Une saison en enfer*». Platón la combatió —como hemos visto cuando ponderamos el mito de la caverna— enarbolando la bandera de lo diurno, de un conocimiento que aspira a la luz solar. Estandarte que se irá consolidando a medida que conquiste el territorio de la historia de la filosofía, la historia de la puesta de la realidad en la luz de la razón. La sombría historia del pensamiento occidental.

Heidegger, también lo hemos visto, toma el camino opuesto a la salida de la caverna platónica, pero él no es un búho solitario en esta senda del pensamiento, en su camino nocturno. No sólo es epígono de la tradición órfica sino de gran parte de los pensadores presocráticos y de la frondosa tradición mística del cristianismo griego de los primeros siglos: la tradición *apofática*, *sin-luz*. La mística de la oscuridad para la cual lo decisivo no es conocer sino volver a desconocer. La mística originaria que nutre toda poesía fundamental y, fundamentalmente, la germana. Luz de la oscuridad cuyo consecuente silencio nutre y preña el silencio desde el cual se habla poéticamente, oscuridad que ilumina la página en la que esos poemas se escriben.

IV

En el caminar algunos
Llegan al portal por senderos oscuros.

El portal, al que se accede por la senda oscura, como nos dice Trakl —«la senda oscura» que iluminó poetizándola san Juan de la Cruz—, es la posibilidad de volver a nombrar lo divino. Es portal porque no es entrar sino esperar, no es nombrar sino aguardar. Un aguardar que es, como condición de posibilidad, primeramente un desnudarse.

Fuimos viendo, a través de nuestro itinerario, cómo el pensador y el poeta se iban adentrando hacia la dimensión de lo esencial a través de paulatinas renuncias, a través de paulatinos saltos. Primero renunciando a la voluntad de dominio, luego a la voluntad de representación. Ahora el poeta, ya solitario en ese camino, en ese saltar, tras haber renunciado a dominar el lenguaje, a señorear sobre él, debe renunciar, en el portal de lo Sagrado —y es esa renuncia la que abre el portal— a «la seguridad de los dioses conocidos»: debe callar los nombres ya nombrados.

«¡Creo en Dios! Es una afirmación hermosa y loable; pero la verdadera beatitud sobre la tierra —afirma Goethe— es reconocer en dónde y cómo se revela Dios»... En la noche, podría responderle Heidegger haciéndose eco de Hölderlin y de Rilke. Pero, «¿Quién se atreverá a sondear esa profundidad?» se pregunta el mismo Heidegger en sus páginas y, otra vez, es de Rilke de quien toma la respuesta:

> Sólo aquel que logra elevar su lira aún en medio de las sombras, puede adivinar y proclamar lo Infinito.

Noche, profundidad, espera, paisaje de la «Noche Sagrada» que Hölderlin canta, sagrada porque en ella los dioses «andan de un lugar a otro». Porque en ella resuena el «inagotable verbo» que le hace cantar:

A veces, sin embargo, también los ojos claros
gustan de las sombras
y buscan por placer el sueño antes de hora.
También el hombre probo se deleita mirando la noche.
Pues conviene dedicarle coronas y cantos,
ya que a insensatos y a mortales está consagrada
aunque conserve siempre lúcido el espíritu.
Mas para que en este lapso indeciso haya
algo de palpable entre las tinieblas, es preciso

que ella nos dé la divina ebriedad del éxtasis,
y el inagotable verbo que como el amor
nunca se adormece, que nos dé la copa más llena
y una vida más atrevida y también
la santa memoria
que nos mantiene despiertos hasta el día...
Se trata de otra cosa, que fuera confiada a los poetas.
Solamente del Supremo dependemos;
y es menester que le cantemos siempre nuestros himnos
para que el pecho amante lo sienta más cercano.

Cantar nuestros himnos, nombrar nuevamente al Supremo, ésta —la que canta Hölderlin— es la misión que Heidegger asigna a la poesía, al poeta, al «gran obediente», al escucha nocturno. A «los más arriesgados»:

> Los más arriesgados son los que dicen más a la manera de los poetas; su cantar se sustrae a todo deliberado imponerse, sin refugiarse siquiera en los dioses conocidos.
>
> Por eso para el cuidado del poeta vale sólo esto: permanecer, sin temor a la apariencia de ausencia del dios, cerca de la falta del dios, durante todo el tiempo necesario, hasta que, desde la cercanía del dios que falta, se conceda la palabra inicial que nombra al Elevado.

V

«Ciertamente es propio de un filósofo (y de un niño, agregaríamos nosotros) la pasión del asombro, ese asombro es el origen de la filosofía». Heidegger, comentando esta afirmación que Platón sostiene en su *Teeteto* —y del que se hará eco la tradición—, insiste en que tal origen no es algo que quede atrás, algo meramente inicial, sino que por ser origen es permanencia, subyace como aquello desde lo que se origina y origina al filosofar. Asombro y estupor que es la actitud contrastante al *dar por descontado* de la cotidianidad: el contar con la realidad como algo dado, como algo que está ahí, pero, sin asombrarnos, sin percatarnos que podría no estar. El dejar que la sombra de lo ya vivido oscurezca el asombro de vivir.

«El asombro —nos dice Heidegger— sostiene y domina por completo la filosofía». A este asombro como origen filosófico, le sucedió «la duda como método» y, a ésta, la «certeza» como consumación y objetivo de la metafísica. La certeza como método y circularidad científica: lo real es lo comprobable científicamente, y sólo es comprobable lo que encaje, y corrobore, el método científi-

co de comprobar, su inexorable poder de asimilación. Su asimilación por reducción.

Heidegger parece proponer o constatar otra pasión —otro *pathos*—, otro *padecer*. Un padecer capaz de abrirnos comprensivamente a la realidad como Acontecimiento y no como esquema racional, como torrente y no como represa. Un *pathos* capaz de abrirnos a la abismaticidad de la realidad, una abismaticidad que se anuncia en nosotros como *angustia*. Como «el temple de ánimo fundamental».

Cuando en *Ser y tiempo* su autor nos habla del paso de la «existencia inauténtica» a la «existencia auténtica», nos habla de la angustia, nos estamos encontrando una vez más, como en el «salto», con Kierkegaard. Es Heidegger mismo quien confirma su diferencia y dependencia del filósofo danés: «es Kierkegaard quien ha analizado con mayor penetración el fenómeno de la angustia», *pero* añadiendo, añadiendo para distanciarse, que éste se ciñe exclusivamente a la dimensión psicológica del fenómeno que para él, para Heidegger, es del orden de lo ontológico, del develamiento de lo esencial, del acontecimiento del Ser.

«Nada de lo que es "a mano" y "ante los ojos" dentro del mundo funciona como aquello ante lo que se angustia la angustia». Heidegger distingue, como ya lo había hecho Kierkegaard, entre angustia y miedo. Nosotros agregaríamos, entre un sentir ontológico —el de la angustia— y un sentimiento óntico: el miedo. El miedo es siempre temor de *algo*, de lo ente, de lo que ponemos o imaginamos «ante los ojos». «El temor —dice Heidegger— es angustia caída en el mundo». Es la huída de la angustia, la que huye de la nada representándola, enfeudándola en un *algo*, un algo a lo que temer. Proyectándola y combatiéndola. Acallando, en el fragor de ese combate, su llamado hacia la nada.

Si el temor es huída, la angustia es sendero: huella de la nada, grieta en el asfalto del camino inauténtico. Es el llamado que nos saca de esos *algos* con los que nos identificamos, el llamado que nos invita a ir más allá de «la cárcel de los entes». Nos invita a verlos en su totalidad, a verlos como nada o, como tan gráficamente se dice en inglés, como *no-thing*, como no-cosa. La angustia nos revela que el ente, su totalidad, no es: es mera contingencia. Lo hace derrubiando los cimientos de su imaginaria solidez, la que nuestra razón les da.

En la angustia, como en el *opus nigrum* de la alquimia, la solidez se diluye, la fluidez nos arrastra hacia una nueva solidez, una nueva revelación, la que nos hace Heidegger: «*El puro Ser y la pura Nada son lo mismo*».

Recortemos ahora un pasaje de «La náusea» donde Sartre nos dejó una irrefutable descripción de ese momento en que la nada se revela sumergiéndonos en ella. El momento en que los entes la develan revelando su radical alteridad, la de no subordinarse a la condición de objeto:

> Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agregaba a las cosas desde afuera, sin modificar su naturaleza...
>
> Éramos un montón de existencias sin la menor razón de estar allí, ni unos ni otros... *De más*: fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros... También yo estaba de más.
>
> Soñaba vagamente en suprimirme, para destruir por lo menos una de esas existencias superfluas. Pero mi misma muerte habría estado de más... yo estaba de más para toda la eternidad.
>
> La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma... Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la existencia, la clave de mis náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental...
>
> Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente; los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*...
>
> Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar... eso es la náusea.

Nos demoramos largamente en este párrafo sartreano ya que, en pocas páginas de la literatura, encontramos una descripción tan gráfica del insoslayable momento en que la existencia revela su nada, en que esa nada nos revela nuestra propia existencia. Con un lenguaje de clara extracción heideggeriana, Sartre nos describe la experiencia que la angustia —aquí plasmada como náusea— revela, la nada hacia la que la angustia conduce. No obstante, me atrevería a hacer mías las palabras con las que Heidegger deslindó su propio camino de el de Kierkegaard: también Sartre está describiendo una nada psicológica, óntica. Una nada que es espejo y no trasparencia, una nada que

aún es *algo*. Nauseabunda nada pero no desgarrante apertura. Una nada que no se abre a lo que la caída de los entes abre, lo que dejando de ser despejan:

> En la clara noche de la angustia de la nada —ahonda Heidegger— la manifestación original de los entes como tales acontece: que hay Ser y no nada... Eso que nunca y en ningún lugar es un ente se revela a sí mismo como eso que es diferente de todos los entes, eso que llamamos Ser.

Esa paradoja, esa diferencia, es a la que la filosofía de Sartre no accedió, la gratuidad que no estalló celebración, a la que la náusea no se abrió. Quizá, porque como nos dice Heidegger:

> Nosotros somos tan finitos que no somos capaces, por nuestra propia decisión y voluntad, de enfrentar cara a cara a la nada.

2
«EL DOLOR ES EL DON DE LA HONDURA»

«No quiero deshacerme del sufrimiento, porque entonces también tendría que deshacerme de lo divino.»

Adalbert Stifter

I

El decir del pensamiento no llegará a apaciguarse
ni encontrará su ser más que si deviene
impotente para decir aquello que debe
permanecer más allá de la palabra.

Una tal impotencia del pensamiento
delante de las cosas.

Lo que se enuncia en palabras no es nunca
ni en ninguna lengua eso que se dice.

Que el pensamiento súbitamente sea.
¿Quién entre aquellos que se sorprenden,
querrán sondear esa profundidad?

¡El poeta!, nos apresuramos a contestarle al poema desde el cual se pregunta Heidegger. El mismo poeta que vimos habitar y permanecer en la noche, lo vemos ahora permanecer en la nada, en la suya propia, en el «sacrificio» de su voluntad y de su subjetividad. Y desde esa nada, trasparentarse a la nada ontológica, el centro de los aros concéntricos desde los que se fue acercando a este centro, a esta «nada de la noche», desde esa promesa del alba.

El poeta, el que ha dado el salto más allá de la metafísica, lo da ahora al abismo del nihilismo, al *nihil*, a la nada que había hecho decir a Hölderlin que «donde abunda el peligro crece lo que salva». El poeta sabe eso, lo siente y esperando contra toda esperanza da ahora el supremo salto. El salto a la nada no como lo meramente otro que el ente, sino como a algo perteneciente, coesencial al Ser mismo. O, diríamos impropiamente, a la tierra del Ser, a lo reservado de él. El poeta desgarra, en una expresión heideggeriana, «el velo del Ser»: no para manifestar la ocultación sino para custodiarla en su sacralidad.

«Si nos dejamos caer en el abismo indicado no caemos en el vacío. Caemos hacia lo alto. Su altitud abre una profundidad». La profundidad de la altura, a la que se refiere Heidegger, no es otra que la sacralidad del manifestarse original de todo lo que es, de lo que es surgiendo desde lo original. En ese abismo el poeta, el hombre, ya no se limita a buscar lo abierto de las cosas, la verdad del Ser, no pregunta por la mera verdad, sino por ella en cuanto salvación o perdición. Gracia o desgracia.

El poeta pregunta si la existencia toda descansa en la verdad o se disuelve en vacía nihilidad. Pregunta por lo sagrado en el sentido de aquello que, en su verdad, concede la salvación y, sabiéndolo o no, pregunta por lo Divino.

Cuando lo sagrado se muestra como *nada*, cuando se dice como *silencio*, entonces se manifiesta como un dios que no está a disponibilidad del hombre, que no puede ponerlo él imponiendo una imagen o un nombre. El hombre es entonces libre, libertad como «liberación de los ídolos que cada uno tiene y a los cuales suele subrepticiamente acogerse».

Donde no hay ni imagen ni nombre, no hay muros que devuelvan ecos ni imágenes que hagan sombras. Hay sólo el asombro que disipa ahora a la angustia. El asombro que la existencia de-penda sobre un abismo y, no obstante, ese abismo sea lo que salva: lo que nos salve de nosotros mismos.

Pero así como un juego sin reglas sería locura y no juego, un abismo sin *habla* sería *vacío* y no *sentido*. Por esto debemos seguir

avanzando, hagámoslo preguntándonos con Heidegger, abriéndonos desde él:

> ¿Consiste el abismo sólo en que la razón descansa en el habla, o sería incluso el habla misma el abismo?

II

El hombre no posee un entendimiento mediante el cual pueda resolver el problema de la verdad en su totalidad, tampoco es capaz de comprender el misterio resolviendo todos los enigmas que la vida le confía. Mucho menos, final o inicialmente, un entendimiento mediante el cual pueda igualarse a Dios. A un Dios que, para el hombre, si se asume como mortal, es la pregunta de todas las preguntas y no la respuesta sobre él.

El hombre mortal sigue, para esto, encomendado y a disposición de que la verdad se otorgue, una y otra vez, como verdad epocal. A que la verdad y el sentido, en su abismo, se confíe una y otra vez como lo sagrado, como aquello que entrega la salvación en la figura de un dios. Un dios que diga a cada época no ya su *palabra inicial* sino su *fiat* creador.

El poeta es quien permanece en la nada, quien una y otra vez y para cada época, espera *entre* «la nada de la noche» y el encendimiento de «la palabra inicial». No permanece en un inter-medio pasivo, pasivamente, sino pacientemente padeciendo, en el sentido etimológico de lo que este vocablo expresa: un *pathos*, un padecer, un soportar o, en otra ramificación de esta misma raíz, una *compasiva pasión*.

El poeta, desde una comprensión que Heidegger debe a Trakl, soporta un *sacudimiento* y un *temblor*. Soporta «lo espantoso» de la *furia* de los dioses que se concentra, ya en Hölderlin, en un «rayo quemante». Un rayo que parte y partiendo abre, taja y enciende. Un *pathos* que es —en un sentimiento que por familiar no es menos primigenio— un soportar *el dolor*.

«Nadie canta con más pureza que los que están en el más hondo infierno», aseveró, y experimentó Kafka. «El sufrimiento es un momento de lo divino», escribió Paul Ricoeur, condensando lo que antes dijo el profeta de Praga, lo que también antes había cantado Trakl:

¡Oh! Desnudo tormento del hombre
El que mudo con ángeles ha luchado.
Alcanza, por sagrado dolor dominado,
Silencioso el pan y el vino de Dios.

El interés y la reiteración de este *sagrado dolor* viene dado, una vez más, por el interés de Heidegger en lo que la etimología custodia de original:

> La palabra griega para *dolor*, es decir, *algos*, se relaciona con *alego*, lo que es una de las formas de *lego*, lo que significa un íntimo recogimiento. El dolor sería la forma más acabada e íntima del recogimiento.

Heidegger nos advierte que este dolor no debe ser pensado ni como sentimiento ni como afectación antropológica, sino como un estado ontológico, un estado sentido, padecido. Un sentir que no es otra cosa que la diferencia ontológica: «el dolor es la diferencia misma». La diferencia en la cual todo llega a ser, la que diferenciando reúne:

> ¿Qué es el dolor? —comienza preguntando Heidegger lo que nos va a responder—. El dolor desgarra. Es el desgarro. Con todo, no desgarra en astillas que se desparraman. Ciertamente el dolor desgarra des-juntando, separa, pero de modo que, al mismo tiempo, reúne todo en sí. En tanto que separación, su desgarro es, a la vez, el tirar que, como trazo primero, abriendo de pronto el espacio, dibuja y junta lo que se mantiene separado en la dis-jun-ción. El dolor en el desgarro es lo unitivo que reúne y separa. El dolor es la juntura del desgarro. Ella es umbral. Ella lleva a término el Entre, el Medio de los dos que están separados en él. El dolor junta el desgarro de la Diferencia. El dolor es la Diferencia misma.

El dolor es el *pathos* de la Diferencia, «la intimidad de la Diferencia», nos dice Heidegger en una de sus páginas más profundas y claras. Es soportarla renunciando a cubrirla, sacrificar todo lo que el poeta sacrificó hasta saber que «el sacrificio otorga». Otorga «lo azul», ya que, en esta hondura, la Diferencia ya no es la del Ser y el ente: es la «dimensión» entre los dioses y los mortales. Es el dolor de la finitud:

> El dolor —continúa Heidegger— es el atender a lo esencial en lo que se esencia. La simplicidad de su esencia adversa condiciona el devenir a partir de la aurora más temprana y oculta, y lo templa en la serenidad de las grandes almas. El dolor es el rasgo fundamental de las grandes almas, se encuentra en pura co-rrespondencia con la santidad del azul, pues ésta ilumina el rostro del alma mientras se retira de su propia hondura. Lo santo perdura, en caso que surja, sólo cuando se mantiene en este ritmo remitiendo la mirada a lo dócil.

«El dolor dispensa su fuerza sanante, allí, donde menos se sospecha», dice Heidegger en uno de sus poemas. Lo dispensa en el dolor mismo, decimos nosotros, pidiendo ser sanados, no cicatrizados.

«El dolor es el don de la hondura», el que nos reúne con el «Dolor Original», al que cantó Rilke en su «Novena elegía». «Dolor sacerdotal» tematizado por Schiller. «Sagrado dolor» que Hölderlin nos convoca a aceptar:

> Pero a nosotros nos toca,
> bajo la tempestad de dios,
> ¡Oh poetas! permanecer con la cabeza descubierta.
>
> Pues los que nos prestan el fuego del cielo,
> los dioses, también nos dan el sagrado dolor.
> ¡Aceptémoslo! No soy sino un hijo de la tierra.
>
> Así el hombre; cuando la dicha está a su alcance
> y un dios en persona se la trae, no la reconoce.
> Pero desde que sufre,
> entonces sabe expresar lo que quiere,
> y entonces las palabras justas
> se abren como flores.

III

La noche, en la que dejamos sumido al poeta, no es un fin en sí —como nada lo es—, es el seno desde el cual el alba nace, es noche pero en cuanto sagrada, en cuanto lugar de lo sacro. Seno de la *phusis* o, en los versos de Hölderlin, de «la otra madre»:

> Crepúsculo del alba, sagrado y dulce instante
> en que la Naturaleza nos habla con ternura
> y convida a sus hijos a vivir. Nuestras madres
> nos cantan solamente el arrullo nocturno,
> sin entonar jamás el canto de la aurora:
> éste lo canta la otra madre, la generosa naturaleza,
> esa madre admirable que llena nuestro pecho
> del placer de vivir, y cuyas halagüeñas
> promesas nos conducen a un despertar tranquilo.

Tratemos ahora de barruntar el *opus nigrum* que transforma la noche *purgativa* en la *iluminativa* aurora que canta Hölderlin o, en Heidegger: «la aurora del más pacífico comienzo de lo que todavía no ha sido». Internémonos, con pies descalzos, en «su sendero que lleva desde el ocaso de lo caído hasta el crepúsculo azul de lo santo».

Nietzsche hablaba de la creación artística hablándonos de «la noche azul», Heidegger nos habla del «azul de lo santo», nos habla con imágenes tan pletóricas como incontenibles conceptualmente. En verdad, sería falsear su pensamiento si quisiéramos alambicar los términos con los que se refiere al universo de lo sagrado, lo santo, los dioses, lo divino... Dios. Heidegger no mantiene una férrea coherencia en el uso que hace de esa nomenclatura, quizá, porque lo que en lo humano es incoherencia en lo sagrado sea juego. Artilugio o sustitución: formas de mostrar su radical otridad.

Citemos un párrafo en el que Heidegger relaciona estas voces, un párrafo que nos sirva de paradigma antes de seguir avanzando:

> Es solamente en el círculo más vasto de lo Salvo que puede aparecer lo Sagrado. Porque ellos aprehenden la perdición en tanto tal, los poetas del género de los más arriesgados están en camino hacia las huellas de lo Sagrado. Su canto, que se eleva sobre la tierra, salva. Su canto consagra lo intacto de la esfera del Ser.
>
> La desgracia en tanto indigencia nos muestra la huella de la salud. La salud e-voca lo Sagrado. Lo Sagrado religa a lo Divino. Lo Divino acerca a Dios.
>
> Esos que arriesgan más aprehenden, en la ausencia de salud, el ser sin abrigo en la intemperie. Ellos aportan a los mortales la huella de los dioses huidos en la opacidad de la noche del mundo.

En otro pasaje similar, Heidegger condensa ahora lo Santo al tiempo que lo vuelve a relacionar con «el riesgo poético»:

> Lo Santo hace sentir lo funesto. Lo Santo hace un llamamiento a lo Sagrado, lo Sagrado a lo Divino, lo Divino aproxima a Dios. Los más arriesgados experimentan lo funesto: el estar desamparados.

Obviamente ya, los más arriesgados son los poetas, los que «se atreven allí donde desaparece todo fundamento: en el abismo».

Si ontológicamente la ultimidad se llamó nada y, si después, desde una tesitura más mística y mítica, la reconocimos como abismo, ahora, desde una tesitura sacral, el abismo es llamado *misterio*. Un misterio que llama al poeta a habitarlo, a oponerse a la corriente del errar:

> Es el trajinar del hombre lo que lo aleja del misterio hacia la corriente, él va de una cosa habitual a una más próxima y pasa de largo junto al misterio, ese trajinar es el *errar*.

El misterio, inferimos, se diferencia del abismo en cuanto es la experiencia del abismo como abismal *promesa*. Como aurora que ni

ciega con su sombra ni encandila con su luz, que retiene tanto a la una como a la otra, que manifiesta tanto a la oscuridad en su tenue luz, como a la luz en su aún sombra. Es el abismo donde ya no se pide al poeta la ascesis de su silencio sino la recepción del silencio como promesa de palabra.

Misterio que el poeta no debe resolver —como los sacerdotes del ocultismo—, ni debe cristalizar en conceptos —como los teólogos de las religiones—, sino que debe *custodiar como misterio*. Porque el misterio no se revela explicándolo sino custodiándolo como misterio, no es lo que no podemos abarcar sino lo que nos abarca. No es lo que no podemos contener sino lo que nos contiene. Es, en definitiva, aquello que no pide ser nombrado sino escuchado: aquello que *nos* nombra.

Es ese nombrarnos del misterio, que lleva a Heidegger a decir que «el hombre es el poema que el Ser ha comenzado». Lo que es decir que, en el ser del poeta, en quien se deja nombrar, se realiza el poema del Ser.

IV

«Ninguna cosa es donde falta la palabra», escribió Stefan George en uno de sus poemas tardíos ampliamente meditado por Heidegger. Sin palabras no hay cosas, sin cosas no hay nada, y ahora estamos allí, en esa nada, en ese abismo: la nada y el abismo que abre el silencio.

Nosotros no «hacemos silencio», como mal pero comúnmente se dice, el silencio no se hace, está allí, debajo de ruido que sí hacemos nosotros. Es el poeta quien, como también se dice, cuando se habla correctamente, «guarda silencio», lo guarda estando allí, guardando y aguardándolo: aguardando en el silencio a la palabra que haga ser.

El abismo, la diferencia donde el poeta aguarda la palabra guardando el silencio, era, en palabras de Heidegger, «el dolor como diferencia». La diferencia a la que ahora Heidegger da una nueva tesitura: «la Diferencia es el silencio mismo».

> El mandato por el cual la Diferencia reúne en su invocación mundo y cosa, es el son del silencio. El son del silencio no es nada humano.
>
> La esencia humana es llevada por el habla a lo que le es propio: permanecer encomendado a la *esencia del habla*, al *son del silencio*. Tal aproximación deviene propiedad en la medida en que la *esencia*

> del habla —el son del silencio— *necesita y pone en uso* el hablar de los mortales para poder sonar como el son del silencio a sus oídos. Sólo en la medida en que los hombres pertenecen al son del silencio son capaces, en un modo que a *ellos* les es propio, del hablar que hace sonar el habla. El hablar de los mortales es invocación que nombra, que encomienda venir cosas y mundo desde la simplicidad de la Diferencia: lo que está hablando en el poema es la simplicidad de la Diferencia.
>
> La vertebración del hablar humano no puede ser más que el modo en que el hablar del habla *—el son del silencio de la Diferencia—* lleva a los mortales a la apropiación por el mandato de la invocación de la Diferencia. Los mortales hablan en la medida en que escuchan. Toda verdadera escucha retiene su propio decir. Pues la escucha se retiene en la pertenencia por la que queda apropiada al son del silencio.

El poeta, después de haber bebido «la fragante copa llena de negra noche», al decir de Hölderlin, después de haberla bebido como cáliz de dolor, ahora permanece apropiado por lo más propio del poeta, por «el son del silencio». Más propio aún que su propia palabra, la que no es suya sino que debe recibir, escuchar en ese son. El repiqueteo del silencio que debe «llevar a la palabra», que debe, agrega Heidegger:

> Elevar por vez primera a la palabra aquello que nunca había sido dicho, aquello que hasta el presente permanecía en lo oculto.

Diciéndose en el decir del poeta, repiquetea un nuevo son de la reserva de sentido del silencio, el acto generador originario, sagrado, esposa la significación abierta y receptiva: el espacio de decibilidad que el poeta abre en el silencio auscultante. Su acto creador, el que hace exclamar a Stefan George: «Soy sólo un trueno de la voz sagrada».

Heidegger nos describe este evento creador con una insuperable imagen, la del surgimiento de la palabra en la soledad solidaria del poeta:

> Cuando ahora el rayo sagrado alcanza al poeta, éste no es arrebatado en el ardor del rayo, sino simplemente retornado a lo Sagrado. El alma del poeta, ciertamente tiembla y se deja despertar en la agitación calmada; pero tiembla de recuerdo, esto es, por la expectación de lo que ocurrió antes: el abrirse de lo Sagrado. El temblor rompe la tranquilidad del callar, la palabra llega a ser.
>
> La obra de la palabra que así surge hace aparecer la copertenencia del dios y del hombre.

En el surgimiento de esta palabra, en esta palabra misma, surge y se instaura la copertenencia del poeta y lo Sagrado. «El fuego celes-

tial se enciende ahora en el alma del poeta: es lo Sagrado». Lo Sagrado propia al poeta con la palabra, no sólo con el lenguaje como especificidad humana, sino con la palabra específicamente poética: la que «nombra lo sagrado». Aquella en la que se confía lo Sagrado.

En esta copertenencia lo espantoso se apacigua, el *mysterium tremendum* se recoge en la palabra, se torna *mysterium facinans*: «lo Sagrado mismo es lo espantoso, pero su terribilidad queda oculta en la suavidad de su leve abrazar». El poeta, el que «permanece en el abrazo de lo Sagrado», a su vez, acoge y soporta el sacudimiento y lo mece en la calma serena de su alma.

«A seres solitarios acomete oscuro espanto», poetiza Trakl, pero ahora, el más solitario nombra lo más universal:

> Cuando el poeta queda consigo mismo en la suprema soledad de su destino solitario —nos revela Heidegger— entonces elabora la verdad como representante de su pueblo.

El poeta habita *entre* «ellos, los dioses y éstos, el pueblo» y, ahora, después de haber sido tocado por el rayo sin ser abrasado por él, es capaz de tomarlo sobre sí —decimos glosando a Hölderlin— y ofrecerlo «envuelto en canción» a su pueblo como regalo de los dioses. Lo entrega cantándolo para los mortales, cumpliendo en esto su misión mediadora, *pontifical*:

> El dicho de los poetas —escribe Heidegger— consiste en sorprender estos signos —de los dioses— para luego trasmitirlos a su pueblo. Este sorprender los signos es una recepción y, a la vez, una donación.
>
> Porque lo Sagrado es el espanto del sacudimiento de todo lo inmediato, por eso los hijos de la tierra necesitan de la mediación de lo Sagrado en el don del cántico sin peligro. De esta suerte los poetas vislumbran para lo mortales el camino hacia el cambio.

Palabras de Heidegger que parecen glosar las de Hölderlin:

> Sus hijos conocían estos hechos, y cierto es
> que la leyenda tiene su mérito,
> pues conservan el recuerdo,
> pero tienen necesidad que alguien
> interprete su sentido sagrado.

También la *Vox populi* —como se titula el poema que acabamos de citar—, también la leyenda, la voz del pueblo en la que se hacen

escuchar los dioses, tiene necesidad de ser interpretada, no sólo escuchada sino reconducida a lo que tiene de original, de Sagrado. Intérpretes de mitos y leyendas, de toda palabra primordial del lenguaje del pueblo, los poetas están «entre los dos»: mortales y dioses. Permanecen recogidos y exilados en ese entre, en el inter-ludio donde se decide el sentido del peregrinar de nuestra raza.

«El que lleva el anuncio debe ya provenir del anuncio. Pero debe también haber llegado hasta él». El poeta canta ahora su anuncio como nuncio de lo Sagrado, el poeta ha llegado hasta donde viene ese anuncio. Ha realizado el «camino hacia el habla» y cumplido en ello lo que fue nuestro destino inicial: «*traer a la palabra la palabra en tanto palabra*». Ha realizado la metamorfosis que hace de «la esencia del lenguaje: el lenguaje de la esencia»:

> El habla es: habla. El habla habla. Si nos dejamos caer en el abismo indicado por esta frase no caemos en el vacío. Caemos hacia lo alto. Su altitud abre una profundidad.

Este dejarnos caer, este salto a lo que viene desde nuestra propia caída, revela que eso que «es» el lenguaje —lo que largo tiempo fue llamado su esencia—, debe ser buscado en el «despliegue» del lenguaje, no fuera de él, debe encontrarse sometiéndose al habla del lenguaje. No hablando *sobre* él: *dándole el habla al habla.*

La palabra misma traza el camino que ella misma es: ella indica, *llama* y *con-voca*. Llama conduciéndonos, indicando que no se puede acceder a lo propio del lenguaje cifrándolo en una esencia ni alambicando su gramática, sino realizando la experiencia del «despliegue del lenguaje». Abriéndose al despliegue que se despliega a partir de sí, al movimiento propio de eso que no es solicitado por nosotros sino que a nosotros nos solicita. Viene a nosotros y en nosotros se revela develándose, *diciéndose en su darse a decir.*

«Lo Sagrado queda transformado en la benignidad de la palabra mediata y mediadora, a través de la calma del poeta puesto en cobijo»: la espera ha dado fruto, ha mostrado ser fruto, ahora acaece el Acontecimiento Original, el encendimiento de la «palabra inicial».

La palabra que resuena en el *caos* y lo enciende *cosmos*, la que acerca las cosas al mundo y el mundo a las cosas, los mortales a los dioses y los dioses a los mortales. La que es abriendo lo recogido en Cuaternidad: «lo despejado ha quedado liberado, iluminado y orde-

nado». No en un orden estático sino lúdico: el espacio de juego de la Cuaternidad, la instancia del mundo donde la voz definitiva, la de lo Sagrado, ha sumado su voz y completado «las cuatro voces del cuarteto».

Ahora, en el claro de la claridad amanece lo Sagrado y, Hölderlin, que no desechó sino que bebió hasta el final el cáliz vacío, el poeta que permaneció con la cabeza descubierta bajo la tormenta del abismo y con los ojos cubiertos por la venda de la noche, ahora exclama:

> ¡Pero ahora amanece!
> Yo esperé y lo vi venir,
> y sea mi palabra lo que vi, lo Sagrado.

3
«ADVERBIO DEL VERBO»

> «El alma tiene una entrada secreta a la naturaleza divina, donde todas las cosas no son más que nada para ella, esta entrada no es otra que el puro desapego.»
>
> San Agustín

I

A esta altura de nuestro camino, ya en la hondura del abismo y suspendidos en el silencio espectante de la palabra inicial, amparados en ese silencio, queremos detenernos para dejar explicitarse alguno de los ecos de las palabras que hemos estado escuchando. Los ecos en sordina en las palabras con las que nos estuvo hablando Heidegger. Remarcamos ya el intrínseco diálogo que entabla nuestro pensador tanto con el pensar mítico como con el de los pensadores presocráticos. También señalamos y pautamos nuestras páginas con los poetas en los que él se demora en obediente escucha, los poetas «más arriesgados», los que más profundamente osan descender. Ahora queremos detenernos no ya en ellos, sino en otro pensar, en otra relación entre el Ser y el pensamiento, la relación mística, la de la extrema agudeza y profundidad:

> Uno puede fácilmente llegar a la conclusión de que la más extrema agudeza y profundidad del pensamiento pertenece al genuino y gran misticismo. Que esto es verdad puede testimoniarlo el Maestro Eckhart.

No son livianas ni circunstanciales estas palabras sobre el pensamiento místico, y aquél que para Heidegger lo encarna: el Maestro

Eckhart. El místico dominico del siglo XV a quien ya le dedica parte de su «Escrito de habilitación» y, allí mismo, promete un posterior estudio sobre él. El místico a quien, en su escrito postrero, llama «ese viejo maestro de los libros y de la vida».

En una de sus páginas, Heidegger se detiene en una confidencia personal, la que hace alusión a sus estudios teológicos: «sin esta procedencia teológica yo no hubiera arribado nunca al camino del pensamiento. Procedencia es siempre advenimiento». La presencia teológica en la obra de Heidegger es tan innegable como a veces imperceptible para quien no esté familiarizado con esta tradición. Como bajo continuo se puede escuchar en su *opus* toda la cosmogonía bíblica de la creación por la Palabra, y, como voces sonantes, san Agustín, Dionisio el Aeropagita, Martín Lutero, Angelus Silesius y, sobre todo y resumiendo la tradición mística de su tierra germana, la voz del Maestro Eckhart.

Es para desentrañar esta hermandad —no la geográfica sino la de terminologías y contenido entre nuestro pensador y su místico—, que nos vamos a detener aquí para exponer los temas que entraman las enseñanzas del Maestro dominico. Lo haremos sin recurrir a compararlos con los de Heidegger, dejando, y esperando, que la concordancia resuene por sí sola en el pensamiento y la memoria del lector.

II

Aunque es posterior al Maestro, vamos a citar a san Juan de la Cruz como epígrafe que nos sirva para tener un panorama de lo que iremos viendo articularse aquí:

> Para venir a gustarlo todo,
> no quieras tener gusto en nada.
> Para venir a saberlo todo,
> no quieras saber algo en nada.
> Para venir a poseerlo todo,
> no quieras poseer algo en nada.
> Para venir a serlo todo,
> no quieras ser algo en nada...
> Cuando ya no lo quería,
> téngolo todo sin querer.

El movimiento que lleva desde el *apego a sí mismo* en que se repliega el sujeto —su «amor propio»—, hasta el perfecto desasimiento de sí —su liberación—, es el itinerario hacia y a través de la

Gelassenheit. Itinerario donde el aprender deviene lo aprendido. Itinerario que, llegando a su meta, a la «virginidad del corazón», hará de esa meta, de esa virginidad —lo hará «haciendo nada»—, la apertura y el espacio del «nacimiento del Verbo». Gestará el fruto del *dejar-ser*, dejándo-se gestar por el Verbo.

Eckhart pauta este itinerario, este descenso, con tres umbrales claramente deslindables de su sermón «*Beati pauperes spiritu*». Tres superaciones que llevarán al caminante hasta la meta interior: la «identidad peregrina», peregrina porque no es estática sino aconteciente. Acontece como relación y diálogo, como relación dialogal y no «sustancial» —como la entendieron en su lenguaje *onto-teológico* los inquisidores—. Identidad de aperturas entre el «fondo del alma» y el «fondo de Dios», identidad que no anula la diferencia sino que la realiza como relación, como comunión. Como identidad *peregrina*: siempre idéntica mientras se despliegue, mientras se conjugue en ella el «Verbo de Dios».

El Maestro comienza distinguiendo entre una «pobreza exterior» y una «pobreza interior». Apenas comenzado el sermón define y programa:

> El hombre pobre es aquél que no *quiere* nada, aquél que no *sabe* nada y aquél que *es* nada.

«Querer», «saber» y «ser»: voluntad, razón y subjetividad, que deben ser dejadas de lado en este trashumar hacia la esencia humana. Primero, como condición de posibilidad, despegándose de todo lo exterior: desapego, *Gelassenheit*, que aparece como un soltar, un dejar ser. Como un sacarnos de las espaldas las cosas que cargábamos, las que al sacarlas de allí, descubrimos que no éramos nosotros quienes las sosteníamos:

> Aquel que deja las cosas tal como ellas son, las posee allí donde ellas son en su puro ser. Renuncia a las creaturas en tanto que creaturas y tu ojo se abrirá a lo oculto de Dios en ellas.

Como san Pablo denunciaba el peligro del cumplimiento formal de la Ley como autojustificación, como Lutero denunciaba esta misma autojustificación en «las obras», la afirmación del *yo* en el *obrar* meritoriamente, también Eckhart advierte sobre todo intento humano de desapegarse de sí «buscándose en ello a sí mismo». El Maestro enseña y advierte sobre el peligro de encontrarse al final nuevamente con la propia voluntad: aunque sea voluntad de desapegarse de sí.

Ahondando aún más, pasa a hablarnos no ya de los que pretenden hacer su voluntad propia sino realizar la «voluntad de Dios». Juego de espejos, proyecciones y transferencias, donde el hombre, en definitiva, sigue ejerciendo lo más propio de su subjetividad: su voluntad. Sigue obrando desde sí:

> El hombre que quiere realizar la voluntad de Dios no tiene aún la pobreza de la que estamos hablando, porque ese hombre sigue poseyendo una voluntad propia con la cual quiere satisfacer a la voluntad de Dios, y esa no es la verdadera pobreza. Porque yo les digo: todo el tiempo que ustedes tengan la voluntad de cumplir la voluntad de Dios y tengan deseo de la eternidad de Dios, ustedes no son pobres. Sólo es un hombre pobre aquél que no quiere ni desea nada.

Angelus Silesius, su discípulo, avanzará radicalizando:

> Recemos así: «Señor mío y Dios mío, hágase tu voluntad», pero, Dios no tiene voluntad: es sereno y eterno.

En segundo lugar, el hombre que no quiere nada, tampoco debe querer *saber* algo, debe saber nada. Debe «saber como quien no sabe», poseer lo que la tradición mística llamó la *docta ignorantia*. La antinomia radicalizada por Eckhart cuando nos dice que no basta con no saber, también debe ignorarse que no se sabe. Que no se debe reflejar ni representar lo que no se sabe:

> Un hombre pobre es aquél que no sabe nada. Ya hemos dicho que el hombre debe vivir como si no viviese, ni para sí ni para la verdad ni para Dios. Pero ahora vamos más lejos diciendo que el hombre que tenga esta pobreza debe vivir de tal manera que ignore que él no vive ni para sí ni para la verdad ni para Dios, debe ignorar incluso que ignora... es así que el hombre puede ser verdaderamente pobre.

El Maestro exige un despojo de todo conocimiento reflexivo, todo reflejo de sí. Toda dualidad entre el espejo y lo espejado: el despeje de toda especulación. Desapego de la propia voluntad y de toda imagen de Dios —el Dios sin voluntad del que nos habló Silesius—, el hombre despojándose de todo saber, se asemeja ahora al despojo de Dios:

> En esta cosa que se llama ignorancia hay, sin embargo, más que en cualquier saber o en cualquier conocimiento fuera de ella, pues esta ignorancia te conduce y te saca fuera de toda cosa conocida y fuera de ti mismo... Dios no está dotado de intelecto ni conoce esto o lo otro. Así Dios está libre de todas las cosas y por esto puede ser todas las cosas.

«En tercer lugar, queremos hablar de la pobreza más clara: esa del hombre que *es* nada». Eckhart nos habla ahora de una pobreza tal que ya no hay sujeto de esa pobreza: hay pura nada. El hombre, quien ya no es ni voluntad, ni razón, ni siquiera su posesión de sí, deviene todo espacio. Una nada donde ya ni obra el hombre ni Dios en él, sino que «Dios opera en sí mismo», pero, no obstante este aparente paroxismo de la nihilidad del hombre, Eckhart, en su abismal radicalidad, nos advierte sobre la tentación de aferrar esta nada. Aferrarla sabiendo, poseerla para sí:

> En tanto el hombre reserve un lugar guarda una distinción. Es por esto que yo oro a Dios que me libre de «Dios», porque mi ser esencial está más allá de «Dios», en tanto que concebimos a este «Dios» como principio de las creaturas.

Y Silesius sale al encuentro de nuestro asombro:

> El abandono nos deja las manos libres para tener a Dios, pero abandonar a Dios es un desasimiento que pocos hombres pueden comprender.

El Maestro Eckhart apunta aquí, esencialmente, a la abolición de toda distinción entre el hombre y «Dios». Abolición que nos llevará a la «identidad entre el fondo divino y el fondo del alma». Entre la nada del hombre, su abismo —o abismo sin el sujeto poseedor— y el «abismo eterno del ser divino».

Singular pluralidad de esta identidad, de dos nadas en la que se abisma la distinción, en la que se trasparenta la unidad.

> La naturaleza de Dios es darse al alma, y la naturaleza del alma es recibir a Dios. Esta recepción —continúa enseñándonos el Maestro— se realiza sin mediación de la voluntad y más allá de todo obrar.

III

Si el hombre, para la comprensión judeocristiana, es un ser deiforme, creado a «imagen y semejanza de Dios» —quizá por ser imaginado por Dios—, también la imagen de Dios, para Eckhart, cambia a medida que cambia el hombre. Se desnuda con el mismo ropaje que va quitándose el hombre en el camino de la creatura hacia su identidad peregrina, hacia su nada receptiva.

Veamos ahora a Dios —el Dios a imagen y semejanza del hombre— remedar ese peregrinar. Itinerario de Dios que se realiza, indistinguiblemente, a medida que el hombre, el iconoclasta hombre eckhartiano, va soltando lo conocido de Dios, lo representable o experimentable de él, de todo aquello de Dios que no es Dios.

En términos exactos del Maestro, veamos el despojo mismo de *Dios —Gott—* que desnudándose de sus cualidades y atributos, desnuda su esencia, desnuda su desnudez: su *Divinidad —Gottheit—*. Itinerario desde la «manifestación» de «Dios» hasta el «abismo» desde el que se manifiesta. El insondable abismo de su ocultación. El presagio de su manifestación.

«Dios y la Divinidad son tan distintos como el cielo y la tierra», afirma Eckhart, quien quiere mostrarnos la extrema diferencia entre el uno y el otro. La diferencia que se abre cuando el hombre «deja a Dios ser Dios».

Primeramente Dios, en su *kénosis*, en su *despojamiento*, debe desapegarse de toda creatura. Desapegarse, también él, de su propia obra. Desapego del hombre, su creatura, de la cual se despega en el mismo desapegarse del hombre de él, del hombre que le deja en libertad de ser lo que Dios es: Nada. El hombre debe abandonar toda identificación entre el Creador y lo creado, debe abandonar al «Dios creador»: «Dios no está en lo creado». Dios no está, Dios es. Dios no es:

> Dios no es ningún ente en particular, es puro Ser, o, lo que es igual, es Nada.

Dios no es nada particular, nada de lo que se pueda decir es esto o aquello, nada que pueda ser diferenciado. Es decir, nada que pueda ser nombrado. Ante él, sólo cabe la actitud a la que nos conmina Angelus Silesius:

> Hombre, si quieres expresar al Ser de la eternidad, primero debes privarte de toda palabra.

La Divinidad, afirma el Maestro Eckhart, «no es ni Padre ni Hijo ni Espíritu Santo», ésos son meros nombres: los nombres que tomó su *exitus*, que tomó en su *salida de sí*. Nombres de su manifestación o, como decían los Padres griegos, de su «economía»: lo que él es *hacia nosotros*. Pero ahora nosotros debemos callar esos nombres, el callar-

los es ya virar hacia el *reditus*, el *regreso* de lo manifestado hacia el manifestarse. Hacia lo que «Dios» no es hacia nosotros sino que reserva *en sí*: su misterio, el misterio de su insondable *Divinidad*.

Dios no puede ser encontrado por el hombre porque nunca dejó de estar, sólo cabe descubrirlo, quitar lo que lo cubre: despojarnos de nuestro yo. De manera semejante, semejante y concordante, una vez que Dios se despoja de su aparición, de lo aparente de él, de toda imagen disponible para el hombre o todo nombre con que el hombre disponga de Dios, se des-cubre su desnudez: aparece la Divinidad. Lo innombrable de Dios, la «desnudez» de Dios que se abre y dilata «desierto del Ser». Impresionante imagen eckhartiana que deja al hombre sin bordes donde aferrarse, sin rutas en las que guiarse, sin suelo sólido donde afincarse.

Sequedad del desierto: soledad sobre la tierra. Fecundidad del desierto: soledad abierta al cielo.

Desierto del Ser que aún él debe evanescerse, porque la última imagen que nos da Eckhart de la Divinidad, de su ser o no ser, es la de un «abismo sin fondo». Abismo que abisma en el hombre lo que el hombre cree ser desde sí o por sí mismo, abismo desde el cual, ahora sí, la Divinidad puede «manar», puede ser siendo «Verbo».

IV

«Dios es silencio», afirma taxativamente el Maestro Eckhart. Afirmación que, dentro del más genuino pensamiento del misticismo —el de la *coincidentia oppositorum*— no excluye sino que incluye su opuesto:

> Dios es Palabra, es una Palabra inexpresable. ¿Quién puede expresar esta Palabra?: Dios es una Palabra que se expresa a sí misma; donde Dios está, allí expresa su Palabra, donde Dios no está, allí no la expresa. Dios es expresable e inexpresable: cuando Dios sale de sí mismo retorna a sí mismo.

Lejos de encontrarnos con el silencio destinal de la mística del lejano oriente, Eckhart entronca aquí con la tradición hebrea para la cual su Dios es un «Dios que habla». Tradición cuya conciencia —la voz de los profetas— no cejaba de exhortar: *¡Shemá Israel!* —¡escucha Israel!—. La tradición que nace de «la palabra creadora» de Dios, la que en el Génesis habla y lo que dice es, lo que dice se dice

instaurándose. Eckhart claramente no escinde el silencio de la palabra ni la palabra del silencio, pero, claramente privilegia a esta última, entronca, quizá tan sólo tácitamente, con la *poíesis*: el concepto griego que sostiene que el abismo del Ser es expresión y no sólo silencio. Expresión de su creatividad viviente que se afirma a sí misma venciendo nuestra nada, gestándola creación. Expresivo silencio desde el cual se dice creativamente el Ser, se dice creándonos.

> Lo más apropiado que puede decirse de Dios —sigue enseñando el Maestro— es que es Palabra y Verdad. Dios mismo se ha llamado a sí mismo Palabra. San Juan dice: «En el principio era la Palabra», significando con eso que nosotros debemos ser *adverbios del Verbo*.

«Dios habló y las cosas fueron» canta un salmo. El hombre, por su parte, es cuando la Palabra de Dios se dice en él, cuando Dios mismo lo conjuga, lo realiza «adverbio del Verbo»:

> Todas las creaturas son una palabra de Dios. Mi boca expresa y revela a Dios, pero también lo hace el ser de la piedra. Todas las creaturas quisieran repetir en todas sus obras eso que dice Dios, pero lo que pueden manifestar y revelar dice muy poco de él.
>
> Lo mejor y lo más noble que uno puede realizar en esta vida —dice consecuentemente Eckhart— es permanecer en silencio y dejar que Dios hable. Cuando todo obrar y toda imagen es removida, entonces la Palabra es pronunciada.

Nos encontramos ya en el tuétano del pensamiento eckhartiano: en el acontecimiento del «engendramiento del Verbo en el alma humana». La fecundante relación de copertenencia y copropiación en la cual, «las creaturas —dice Silesius— son la voz del Verbo eterno que resuena por sí mismo». Que resuena en el hombre, agregamos, pero no sin el hombre, como predica su Maestro:

> Si Dios no fuera no sería yo, si yo no fuera, no sería Dios.
>
> El Padre engendra su Palabra en el alma como la engendra en lo propio de sí y su ser depende del hecho que engendra el Verbo en el alma.

Es en su tratado *Sobre el nacimiento eterno* donde el Maestro dominico explaya el tema central de su obra, el tema donde su obra llega a su cima. Eckhart retoma e insiste en este tratado sobre la necesidad *sine qua non* del desapego a toda inferencia de la voluntad y la razón, para dejar ser a este nacimiento, para que éste pueda acaecer. Para que la *nuda essentia animae* y la *nuda essentia dei* —la mutua desnudez del hombre y de Dios— puedan esposarse en esa misma y mutua desnudez, la desnudez que, como toda desnudez, es promesa:

Manténte apartado de todos los pensamientos, palabras y obras, de todas las imágenes del entendimiento y queda vacío y libre de toda representación... es preciso que permanezcas y vivas ya en tu «esencia», en tu «fondo» y ahí es donde Dios debe tocarte con su simple esencia, sin que haya ninguna imagen intermediaria. Una imagen no se tiene a sí misma como propósito, no se propone a sí misma: siempre te conducirá y te enviará hacia eso de lo que es imagen. Dios actúa sin intermediario y sin imagen, así pues, si Dios debe decir su Palabra en el alma, es necesario que ella haya llegado a la serenidad y al reposo: ¡entonces Dios dice su Palabra y se dice a sí mismo en el alma, no una imagen sino él mismo!

Hagamos una aclaración, una recapitulación y bifurcación entre el pensamiento eckhartiano, su propuesta, y otras tradiciones que parecieran decir lo mismo. Este desapego, esta *Gelassenheit*, esta indiferencia, de la que nos habla nuestro Maestro, no es una cesación de la vida, de sus movimientos interiores y sus pasiones, sino, al contrario, su total disponibilidad, su integración en una instancia superior. Esta serenidad atenta, esta ecuanimidad anímica que dispone para la escucha, no implica represión ni anulación de la riqueza anímica del alma, sino un equilibrio centrado y jerarquizado en torno al corazón, al pequeño abismo humano, a la esencia misma del alma: su sed, su recepción. Quede claro que tal desapego no es un fin en sí mismo, como la *apatheia* entre los estoicos, o la *ataraxia* entre los epicurios, sino un *medio*. Un estado de libertad, de disponibilidad y dilatación del alma para, ahora sí, el *fin* para la que fue creada según la tradición que el Maestro Eckhart trasmite: recibir la Palabra y darle el espacio oyente en el que pueda labrar su resonancia. En el que pueda expresar su comunicación creativa y creadora.

Todo lo que se le pide a la creatura es precisamente nada, un nada en la que se anuda todo lo posible, un abrirse en pura receptividad. Abrir «la esencia del alma, allí donde esté el profundo silencio», la profunda receptividad que es la desnuda escucha, la acogida del Verbo que lo engendra. Y Eckhart define él mismo esta actitud:

Lo mejor y más magnífico a lo que se puede llegar en esta vida es callarse y dejar actuar a Dios. Dejar a Dios ser Dios.

Dios dice su palabra en el silencio del alma, «y se une así con ella». Unión esencial que se abre, se dice pluralidad cuando el hombre co-rresponde a esa Palabra pronunciándola, dando a luz la diferencia:

Cuando Dios se pronuncia en el alma, ella y él no son sino uno, pero desde que esta unidad se exterioriza, ellos son separados.

V

Por último, para llegar a la meta del pensamiento eckhartiano y desde allí volver a retomar a Heidegger, miremos su tratado sobre el desapego —*Gelassenheit*—. El tratado en el que nos habla no ya de «la más alta de las virtudes sino de lo que está sobre todas ellas», el dejar-ser que permite el «sin para qué y sin por qué», que hace a la especificidad de «las cosas de Dios». Que hace que todo sea revelación de la gratuidad divina: *su surgir desde sí y sin por qué*.

Sin por qué ni para qué, la *Gelassenheit* a la que se accede por el desapego y se la recibe en *serenidad*, es, a la vez, sin meta ni destino. Es, radicalmente, para nada y hacia nada, «pura nada». «Ni por el amor de Dios, ni por el honor humano, ni por nada» y, desde y en esa misma nada, llega a ser:

> Para que el corazón esté disponible para lo más elevado, es necesario que repose sobre la pura nada, es allí donde reside la mayor posibilidad de lo que puede ser. Como el corazón desapegado se encuentra en la cima, es necesario que repose sobre la nada ya que es allí, donde se encuentra la más grande receptividad. No hay serenidad en ninguna parte sino en el corazón desapegado.

Es en esa nada, en su serenidad, donde el Ser «emana», «bulle», se dice «Palabra»... Se expresa como expresión de vida, como la expresión del Ser que es la vida y, allí, el hombre surge desde él, surge sin para qué, sin por qué. Surge como la rosa de la que nos habló Silesius. Como la vida misma de la que nos habla el Maestro Eckhart:

> Si alguien le preguntase a la vida: ¿por qué vives?, ella, si pudiese responder, no diría otra cosa que «vivo porque vivo». Esto es así porque la vida vive desde su propio fundamento y surge desde ella misma. Consecuentemente, vive sin por qué por el hecho de que vive por sí misma.
>
> Si alguien preguntase a un hombre verdadero, un hombre que vive desde su mismo fundamento: ¿por qué trabajas tú?, entonces, si respondiera correctamente, no podría decir otra cosa que «yo trabajo porque trabajo». ¿Por qué amas a Dios?: «no sé, amo a Dios por Dios»... ¿Por qué vives tú?: «en verdad lo ignoro pero en verdad, estoy lleno de gozo de vivir».

Quizá todo esto no haya sido sino un glosar la imagen que citamos apenas comenzado nuestro libro, la imagen que nos daba Silesius cuando nos decía que «una rosa es sin por qué, florece porque florece». El mismo poeta que ahora agrega:

> Tú corazón recibirá a Dios si sabe abrirse a él como lo hace la rosa.

Terminemos volviendo a citar a Heidegger, esperanzados de que podamos entender las raíces eckhartianas que brotan en él, en su obra, cuando comenta el sin por qué de la rosa de Silesius:

> Lo que no está dicho en lo dicho por Silesius, y todo depende de esto, es que el hombre, en lo más recóndito de su esencia, verdaderamente es por vez primera, cuando en su propia manera es como la rosa: sin por qué.

4
«EL HABITAR POÉTICO»

«No cesaremos de explorar
y el fin de toda nuestra exploración
será llegar a donde partimos
y conocer ese lugar por primera vez.
A través de la puerta desconocida, recordada
cuando lo último de la tierra por descubrir
sea lo que era el comienzo.»

Thomas S. Eliot

I

Entre la *Gelassenheit* a la que nos introdujo el Maestro Eckhart, y la *Gelassenheit* heideggeriana que buscaremos configurar, queremos retomar y darle cuerpo a un tema que ha venido pulsando desarticuladamente hasta ahora: «el habitar poético».

«De lo alto de todas las montañas, yo miré para otear patria y tierras natales, pero no las encontré en ninguna parte», se lamenta y corrobora Nietzsche por boca de su Zaratustra, y Heidegger, nos dice el porqué de los sin patria:

> La ausencia de patria que aún debemos pensar, reposa en el abandono del Ser propio del ente. La despatriación es el signo del olvido del Ser.

Habitar y edificar son, para Heidegger, dos expresiones de un mismo hecho, edificar es habitar, se habita edificando. Un edificar que, a través de la etimología del alemán antiguo, nos habla de un

«cuidar», un «preservar». Un permanecer cuidando y «labrando». Un permanecer que edifica «cultivando», labrando «cultura»:

> «*Ich bin, du bist*» significa: yo habito, tú habitas. La manera en que los seres humanos *somos* en la tierra es *buan*, habitando.

«El hombre habita edificando... edifica porque primero habita», porque del habitar *surge* el edificar como de la raíz surge el tallo y del tallo las frondas. No obstante, no todo habitar es el estar del «estar-ahí», que es el ser más propio del ser del hombre, ni todo edificar es crear el «habitar» humano. No todo edificar nace y brota como cultivo ni emerge del habitar del hombre.

Los hombres construyen, quizá hoy más que nunca, pero «de manera que no logran con ello ni el fundamento de su existencia ni la esencia de su habitar». El construir del hombre actual está marcado y enmarcado en la «industria de la construcción», industria que produce «colmenas funcionales y utilitarias», piezas que se evalúan como inversión y no como habitación. Emplazamiento de un edificar desarraigado, regido por la «voluntad de conquista» del espacio, que se impone sin responder a la voz de lo natal, al llamado de la tierra. Responde y es eco, más bien, del «llamado del poder socioeconómico que rige las ciudades». Ciudades donde el vecindazgo no es cercanía sino separación, donde la separación es aislamiento y el aislamiento refugio.

Este estarse dentro de tales construcciones, es el encontrarse emplazado y sometido dentro de la «razón planificadora» que también planifica y mide geométricamente el espacio humano como utilidad. Es, en definitiva, el habitar desarraigado, el estar sin el suelo que olvida, olvida cubriendo y cubre con ese olvido, la posibilidad que Hölderlin llama —en el verso que sirve de idea directriz a Heidegger— «el habitar poético». Habitar desde la *poíesis* que no es otra cosa que habitar creativamente. Habitar creando: construyendo su habitar.

> Privilegiar sólo este aspecto del edificar —advierte Heidegger refiriéndose al sin suelo de la planificación— no es más que olvidar que jamás hay «cultura» sin que haya primeramente un verdadero habitar humano, sin que el hombre se haya dado un verdadero habitar humano. Una verdadera habitación digna de ese nombre, una habitación que él no puede disponer sobre la tierra a menos que haya cesado de ser exclusivamente el productor y consumidor que es... En una palabra, a menos que él aprenda a habitar poéticamente, es decir, sustrayéndose a la sola *medida* de la eficacia, dejando a la tierra libre para ser ella misma.

II

Si habitar auténticamente es habitar poéticamente, el estar desarraigado, exilado de lo natal —enajenado de la tierra y, por lo mismo, cerrado al cielo— es estar a la intemperie. Una intemperie que Heidegger, meditando en la figura trágica y por lo tanto arquetípica de Antígona, nos muestra las caras de Jano de este desamparo, su aspecto de realización o alienación de lo natal, de lo esencial:

> La intemperie puede estar alentada por la mera desmesura con lo ente, para forzar en cada paso, y partiendo de aquél, a buscar una salida y una sede. Esta desmesura para con lo ente y en el seno de lo ente, no es, empero, lo que es sino a partir del olvido del lar, es decir, del Ser. Pero este estar a la intemperie puede también romper este olvido mediante la «conmemoración» del Ser y a partir de la intemperie del lar.

«Y es lo sin hogar que urge al río a correr a lo hogareño», poetiza Hölderlin en su himno al Ister. Gracia y desgracia, la intemperie habla, como ausencia y en negativo, de lo hogareño. «Antígona misma —dice ahora Heidegger—es el poema del llegar a establecer lo hogareño en lo sin hogar, en la intemperie», es la que discierne entre lo propio y lo impropio del estar sin hogar. La que sume en su seno la muerte y, con ello, la nada que sabe que pertenece al Ser. En este sentido la intemperie, así abrazada, así asumida, «es el poema mismo», el que vimos nacer de la noche, de la nada, de todo aquello que ocultándolo dice lo iluminado. Lo abierto porque ningún límite lo enfeuda.

«Los mortales habitan en la medida en que sean capaces de su esencia propia... habitar es el rasgo fundamental del Ser y sólo justificándose a él, los mortales son». Podemos decir, con Heidegger, que el tema de la «esencia mortal», que Antígona encarna, y el de la «toma de Dimensión» que realiza su existencia tragicopoética, se anudan, sin atarse, en el tema del habitar.

Habitar la patria y el origen, es tarea del rápsoda que habita edificando y edifica poetizando, habitando «la casa del Ser» desde la cual el Ser nos da casa:

> La casa del Ser es el habla. Si es verdad que el Ser humano tiene por morada de su existencia la propia habla —independiente de si lo sabe o no—, entonces la experiencia que hagamos con el habla nos alcanzará en lo más interno de nuestra existencia.

Si el ser humano mora el habla en tanto «casa del Ser», también es verdad que el hombre debe retornar a casa, y ese retorno lo establece el poeta:

> Así debe haber poetas que empiecen por designar ellos mismos lo «poético», que piensen y midan la «Dimensión» de los mortales, y cimenten lo poético como fundamento del habitar, con vistas a esa fundamentación, esos poetas deben ellos mismos habitar poéticamente.

«Pero lo inmediato no es lo más cercano», afirma Maurice Blanchot, y si lo que debe establecerse mediante el poema es lo hogareño, Hölderlin, sabe harto bien que lo primero es a la vez lo último, que antes precede «lo riesgoso», lo extraño, lo que vimos condensarse y prometerse en la cifra de *la noche*. Hölderlin sabe que si lo hogareño en su definitividad es el espíritu del poeta, esto no es lo inicial, «pues en casa no está el espíritu al inicio»:

> El retorno tranquilo adonde ya nos encontramos es infinitamente más difícil que los apresurados viajes hacia allá donde aún no estamos, ni estaremos jamás... El camino nos deja llegar a lo que nos demanda y en cuyo ámbito ya nos hallamos. ¿Para qué entonces, podría preguntarse, tan sólo un camino hacia allí? Respuesta: porque allí donde ya nos hallamos, lo estamos de tal modo, que al mismo tiempo no estamos allí, en la medida en que aún no hemos alcanzado propiamente aquello que de-manda a nuestra esencia.

Si la verdad del hombre consiste en la apertura hacia lo radicalmente otro, tal apertura pertenece, sin embargo, al hombre, tal apertura es lo propio de sí. No obstante, lo más propio, la patria del espíritu, su espacio de despliegue, es lo más desapropiado por el hombre: lo más cercano en él es encontrarse lejano de sí. Ser poeta, precisamente, es saber que «lo real a lo que nos ha acostumbrado la cotidianidad», no es capaz de mantener lo abierto como Abierto.

«Sólo lo desacostumbrado puede iluminar lo Abierto», por eso este ir es como siempre un «retornar», es, primeramente, un salir de lo habitual para adentrarse en lo extraño hasta que lo extraño revele ser lo más propio. Hasta que la soledad se recoja intimidad. Hasta que se habite.

Como el ubicuo *hijo pródigo*, el poeta, debe ir a lo más propio a través de lo más extraño:

> El espíritu poetizador, que ha de fundar el habitar humano como habitar poético —afirma Heidegger—, debe primero estar en casa

> poetizando la ley de su esencia. La historicidad de la historia tiene su esencia en el retorno a lo propio, tal retorno puede llegar a ser un viaje de ida hacia lo extraño. Llegar a estar poéticamente en casa, en lo propio, al cabo de la travesía poetizadora de ir fuera de casa, a lo extraño.

La odisea hacia lo propio es, claramente, la conmemoración constante de lo extraño como impropio. Lo ausente de todo presente que está ausente, no en otra parte, sino en lo presente mismo.

> ¿De qué sufres? —se pregunta René Char para contestarse:— De lo irreal intacto en lo real devastado.

Es el Ister, el río natal de Hölderlin, el que le sirve como imagen y realidad de este peregrinar, de este fluir. Río que está en su localidad a la vez que en un peregrinaje, fuente que al fluir permanece en el origen, que manando su origen fluye, que fluyendo conserva su trasparencia, trasparente retorna al origen. El Ister invita a que lo extraño venga a él como huésped y se haga hogareño a partir de lo sin hogar, de la intemperie. «Así como el Ister es el habitar poético del hombre»: peregrinando hacia el origen, permaneciendo en ese peregrinar como en la propia alma:

> Buscar la tierra peregrinando, construir poéticamente en ella y habitarla, de modo de poder salvarla *en cuanto* tierra, eso colma la esencia del alma.

Este itinerario de retorno al lugar donde desde siempre estamos, obviamente, no es ni espacial ni temporal, sino ontológico. Es el regreso a ese lugar primero que dejó, como última palabra escrita, Heidegger en su testamento, en su *Camino del campo*: *origen*.

Como en el juego en que juega toda metáfora conductora del pensamiento heideggeriano, también el origen se muestra ocultándose y, lo oculto y el ocultamiento se opacan olvido:

> Pues el olvido comienza por mostrarse en su surgir, pero lo más propio del surgir es lo que hace surgir. El origen lo ha desprendido de sí, si bien de tal modo que él mismo no se muestra en lo surgido, sino que se esconde y escapa detrás de su aparecer.

Son las corrientes fluviales y los poetas, «los semidioses», como son llamados en el «Himno a Ister», los que hacen originariamente roturable la tierra, los que la preparan, abriéndola, para el «lar». Preparan el suelo de la casa de la historia acontecida, abren el espacio del tiempo dentro del cual es posible la pertenencia al suelo natal como el lar.

Este hogar, este lar al que se refiere Hölderlin y comenta Heidegger, es, según la experiencia griega, «la sede de lo hogareño»: el hogar, chimenea y lumbre, en torno al cual se reúne y enciende lo hogareño, lo familiar, lo que reuniendo ilumina e iluminando reúne. Este lar que congrega en torno a su calor y su luz, que entibia y alumbra reuniendo, es, afirma el pensador, «el Ser mismo a cuya luz y fulgor, ardor y calor, todo ente se ha reunido ya».

III

Tanto la expresión *esencia*, tantas veces usadas por Heidegger como veces nos recuerda que la comprendamos no como un sustantivo sino como un infinitivo verbal, como lo que permanece en el conjugarse, como nuestro verbo *ser*, se remontan al indoeuropeo *sed*, raíz que implica un *estar sentado*. Raíz que denota una expresión que funda, por asentamiento, como el recogimiento propio de las culturas sed-entarias, en torno y dentro de cuyo recogimiento los hombres construyen sus casas y poblados, labran y cultivan la tierra. Aman, sufren y sueñan. Recuerdan y mueren.

«El alma busca la tierra, no huye de ella», afirma Heidegger para agregar: «los poetas son aquellos que consagran la tierra». La consagran para que los mortales la habiten, la donan a éstos donándoles sus palabras.

Habitar originariamente es fundar, y este fundar el nuevo inicio de la nueva historia —el que estamos intentado iluminar— es la misión del poeta. La misión que realiza peregrinando en torno al origen, al originarse del lenguaje en el que todo se origina: lenguaje que ya no aparece como «lenguaje *y* suelo natal» sino «lenguaje *como* suelo natal»:

> La boca no es sólo una clase de órgano del cuerpo, entendido como organismo, sino que cuerpo y boca pertenecen al fluir y al crecimiento de la tierra en cuyo seno, nosotros, los mortales, florecemos y del que recibimos la autenticidad de nuestras raíces. Si perdemos la tierra perdemos también las raíces.
>
> Lo resonante, lo terrenal del habla, está sostenido en la armonía que entonan mutuamente las regiones del mundo, haciéndolas jugar las unas con las otras: en el habla florece la tierra hacia el florecimiento del cielo.

Habitar, en su raigambre más ontológica, es dejarse habitar por «la esencia del habla», el Decir del lenguaje:

> Lo que importa no es proponer una nueva visión acerca del habla. Todo consiste en aprender a morar en el hablar del habla.
>
> El Acontecimiento apropiador es lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, lo más próximo de lo próximo y lo más lejano de lo lejano, dentro del cual los mortales tienen siempre su morada.
>
> El Acontecimiento apropiador confiere a los mortales la morada en su esencia para que puedan ser los hablantes.

Rainer Maria Rilke, apenas un año antes de su muerte, escribió: «Ahora es tiempo de que los dioses emerjan desde las cosas que habitamos...». Y Heidegger, una vez más confía este dejar emerger al poeta:

> Cuando los poetas están maduros, entonces es cuando pueden ser usados por los dioses, ahora es cuando comienza el cuidado de la vocación poética: el retorno a la patria por el cual la patria se prepara como la tierra de la cercanía del origen. Resguardar el misterio de la cercanía reservadora a lo más gozoso y desplegarlo resguardando, éste es el cuidado del retorno a la patria.
>
> La patria es el origen del espíritu y el fundamento del origen.

Ahora, cuando el «alma peregrina» se transfigura «alma azul», veámosla dilatarse en la *Gelassenheit*, abrirse a «la Serenidad que permite escuchar».

5

SERENIDAD

«La palabra resuena en ti más que
en la boca de otro.
Si puedes callar ante ella,
la oyes en el mismo instante.»

Angelus Silesius

I

«Que el hombre, en lo más escondido de su esencia, verdaderamente es por primera vez, cuando en su propia manera es como la rosa: sin por qué», es lo que Heidegger irá develando en los dos escritos que dedica al tema de la *Gelassenheit*. En los que escribe, no casualmente, que «del Maestro Eckhart hay muchas cosas que aprender». Y, aprendiendo él mismo, toma del Maestro el tema de la *Gelassenheit*, la imagen capital del Maestro dominico que Heidegger traduce como *Serenidad*. La serenidad hacia la que ahora encamina su sendero, el sendero del poeta que en la serenidad, veremos, encontrará su «país natal».

«La serenidad», el primero de sus trabajos sobre ella, es la transcripción de una conferencia que Heidegger pronuncia con motivo de cumplirse el centenario de la muerte del músico Conradin Kreutzer. Las palabras con las que lo inicia, aparentemente circunstanciales y anodinas, nos entregan —si las escuchamos atentamente— las ideas cardinales desde las cuales desplegará su concepción de la Serenidad:

> La primera palabra que me es dada pronunciar en mi villa natal, no puede ser otra que una palabra de agradecimiento. Que mi país natal sea agradecido... a todos ustedes, queridos habitantes de mi país natal a quienes esta fiesta ha reunido para celebrar la memoria de nuestro compatriota Conradin Kreutzer...

Una *primera palabra*, una *palabra dada*, *villa* y *país natal*, *gratitud* y *agradecimiento*, *fiesta* que *reúne rememorando*... palabras, o más aún, temas, que ya han resonado en nosotros, que abren mundos heideggerianos. Fiesta y celebración que reúne, fiesta y celebración que aún no ponderamos pero hacia las cuales se dirigen nuestras páginas. Hacia la que marcha el poeta.

Vayamos ahora viendo estas inocentes palabras hablarse entre ellas, decirnos el camino que nos llevará hasta el locuente silencio de la serenidad, de «la comarca del lenguaje», de la esencia del hombre.

Introduzcámonos en esta serenidad, por la puerta de un poema de Heidegger, el que nos adelanta el tono que nos espera:

> Precipitación y sorpresa:
> La una resulta de nuestro hacer,
> La otra nos toca.
> La una es fabricada por nuestro cálculo,
> La otra proviene de lo insospechado.
> La una persigue un plan,
> La otra nos viene a visitar a nuestra morada.

II

Lo primero que establece Heidegger en su conferencia sobre Conradin Kreutzer, es la reiterada contraposición entre el *pensamiento calculador* y el *pensar meditativo*: entre el razonar y el meditar. Pensamiento éste que «no sirve para nada en los asuntos de orden práctico» y, consecuentemente, un pensamiento del orden de lo gratuito, de la soltura capaz de a-cordarse a la gratuidad del Ser y por ende, como veremos, una gratitud capaz de agradecer la gracia de ser.

Ambos pensamientos son necesarios, uno para el *hacer* y el otro para *ser*, uno para fabricar y el otro para crear. El primero, el calculador, sin el segundo, advierte Heidegger, terminará «vaciándonos de nuestro ser», cerrándonos la acogida del Ser que es el meditar. Es al pensar meditativo al que Heidegger dedica aquí su pensar, pensa-

miento al cual nos invita y exhorta a tomar la «resolución» —y resolución, etimológicamente, se remonta a «abrirse»— de acoger. Nos conmina a tener el «coraje» de hacerlo nuestro, de esperarlo pacientemente, «como el campesino espera que el grano germine, que la espera madure». Pensamiento y paciente espera, «del cual el hombre contemporáneo huye».

Si el pensamiento calculador amenaza con vaciarnos de nuestro propio ser, de nuestra pertenencia al Ser, la consecuencia no se hace esperar: «en el desierto de las zonas industriales» el hombre vive, en esta «época amenazada de desarraigo», apatriado de su «país natal»:

> Nos preguntamos ahora: si el antiguo arraigo va desapareciendo, ¿no es posible un retorno a un nuevo terreno, que un nuevo suelo sea ofrecido al hombre, un suelo donde el hombre y sus obras abreven una savia nueva para desarrollarse en medio de la era atómica? ¿Cuál será el suelo, esa tierra de un nuevo arraigo? Esto que buscamos indagando, está quizá muy cerca de nosotros, tan cercano que no es fácil de verlo. Porque para nosotros, los hombres, el camino hacia eso que nos es cercano es siempre el más largo y, en consecuencia, el más arduo: el camino es una vía de meditación.

Una vez más, y no por última vez, Heidegger desde otra perspectiva y desde otro lenguaje, irá respondiendo a esa pregunta inicial, respondiendo y trazando esa «vía de meditación». Ese camino que atraviesa nuestra propia época, ya no sólo indigente sino ahora «desarraigada»: sin tierra en la que echar raíces, sin raíces que beban del abismo, y, sin abismo tampoco frondas que se eleven hacia el cielo. La época de la técnica que Heidegger nos llama a atravesar sin atardarnos, sin fijarnos ante los objetos que produce, ante la seducción de la objetividad, sino diciendo «si y no» a ellos. «Si» a su uso, «no» a su dominio sobre nosotros: no a ser usados por ellos.

Se trata, también ante ellos, de dejarlos-ser, la actitud —ahora ejemplificada en el contexto cibernético— de estar y permanecer en el «entre» del si y el no, el entre de la «serenidad»:

> Una vieja palabra se ofrece a nosotros para designar esta actitud de si y no dicha al ensamblaje del mundo técnico: esta palabra es *Gelassenheit*, «serenidad», «ecuanimidad de ánimo». Hablamos, por tanto, de la ecuanimidad del alma en presencia de las cosas.

Si lo que tema aquí es la actitud que nos libere del dominio y del destino metafísico, de su amenaza de desarraigarnos de «lo nutricio», a la vez Heidegger nos habla de la positividad de esa ecuanimidad del alma. Nos instruye sobre la relación de la serenidad con el arraigo,

arraigo al suelo natal, a la tierra en la cual toda obra encuentra el espesor del terreno sagrado, ontológico, cósmico, biológico, psicológico e histórico, desde el cual emerger y del cual, en cierto sentido, es su resultado y sublimación.

En el modo en que el hombre, su obra o su cultura, se arraigan, y en la idiosincrasia de este lugar de arraigo, se encuentran inscritas también las condiciones del sentido a partir de las cuales, pueden juzgarse y establecerse los fines. Y, el fin propuesto por Heidegger —el fin que es el inicio mismo—, escuchando a Hölderlin, es que podamos «habitar poéticamente»:

> Cuando se despierta en nosotros la ecuanimidad del alma delante de las cosas, y el espíritu se abre al misterio, podemos entonces esperar entrar en un camino que nos conduce hacia una nueva tierra, un nuevo suelo. En ese suelo la creación de obras perdurables encontrarán donde volver a arraigar.

III

Ocupémonos ahora del segundo de los escritos dedicados a la «serenidad», al que Heidegger da el programático título de «Para servir al comentario a la Serenidad». La forma literaria de este ensayo semeja al de los diálogos platónicos, en él cambian ideas tres personajes —un profesor, un científico y un pensador—, ninguno de los cuales ostenta nombre propio. Aparente omisión que nos invita a pensar que cada uno de ellos encarna la perspectiva de su disciplina. Las diferentes disciplinas que deben converger para, juntas, responder a la búsqueda explícita del comentario: «la cuestión de la esencia del hombre».

Como en los diálogos platónicos, también aquí la ambientación no es fortuita sino esencial: «Lugar: un sendero del campo». Esta indicación —que aparece a modo de subtítulo del tratado— nos sitúa en el mismo escenario en que una década más tarde Heidegger tomará como reflexión y título de una de sus páginas más poéticas, su *Camino del campo*, donde vuelven a estar presente tanto el tema de la *Gelassenheit* como su elogio al Maestro Eckhart:

> Cuando los enigmas se agolpaban sin salida, el sendero del campo ayudaba, pues guiaba serenamente el pie en lo sinuoso, a través de la amplitud de la campiña.

Estamos en un sendero campestre, sendero, iremos viendo, hacia la esencia del pensamiento. Camino «apartado» de la ciudad y su

tumulto, espacio de amplitud que, opuestamente a la implosión de lo público, nos llama al recogimiento. «Apartamiento» que en su comentario sobre la poética de Trakl, Heidegger señala como la condición y situación de la creación poética. El «apartamiento del solitario» que le permite acercarse a lo esencial de aquello que aparentemente se aparta.

Sutilmente, también estamos apartados para llegarnos a preguntar por la esencia del hombre. Para apartar de nosotros todo lo ya sabido sobre él, de lo disponible como dato sobre su humanidad. El apartamiento también se sitúa en los dialogantes, sus respectivos discursos los mantiene apartados: les da la perspectiva necesaria para dialogar, el espacio para encontrarse. Finalmente, este apartamiento mostrará su instancia ontológica: así como debemos apartarnos de la cercanía de los hombres para encontrar la respuesta a qué es la esencia humana, de igual modo debemos apartarnos de la esencia humana para hallar aquello que la constituye, aquello que la hace ser.

No sólo el espacio es aquí constitutivo del sentido, también lo es el tiempo: es el «anochecer». El crepúsculo en el que la vida se torna atenta a sí misma, comprensiva e íntima. La hora en que la naturaleza se congrega sobre ella misma, la hora en que las cosas parecerían en vilo, prontas y dispuestas a susurrarnos su más íntimo secreto; la hora que aún hoy en el campo llaman «la hora del sereno». Serenidad en la que Heidegger busca ponderar la esencia humana, la esencia cuyo corazón, nos dirá, es esa misma serenidad:

> Que yo hable de esto —dice el pensador—, no es algo mío, sino de la noche que acaba de caer y nos constriñe, dulcemente, a recogernos. Ella —agrega otro dialogante— nos otorga el tiempo para pensar, porque ella da lentitud a nuestros pasos.

Camino y anochecer que otorgan a los pasos lentitud, la lentitud que no es otra cosa que la serena fecundidad del tiempo: la madurez. La serenidad del tiempo que necesita toda semilla para germinar su don. Lentitud de la que habla Heidegger en su *Camino del campo*, habla más con pinceladas que con conceptos, pinta tan bellamente que no podemos dejar de citar, de compartir:

> La lentitud y constancia con la cual crece el árbol. El roble mismo decía que sólo en tal crecimiento está fundamentado lo que perdura y fructifica: que crecer significa abrirse a la amplitud del cielo, y al mismo tiempo, estar arraigado en la oscuridad de la tierra; que todo lo sólidamente acabado prospera sólo cuando el hombre es de igual manera ambas cosas: dispuesto a la exigencia del cielo supremo y amparado en la protección de la tierra sustentadora... Lo sencillo

conserva el enigma de lo perenne y de lo grande. Sin intermediarios y repentinamente, penetra en el hombre y requiere, sin embargo, una larga maduración. La amplitud de todas las cosas crecidas que permanecen junto al sendero, nos otorga mundo, en lo tácito del lenguaje Dios es recién Dios, como lo señala el Maestro Eckhart, ese viejo maestro de la vida y de los libros.

Pero el consejo alentador del camino del campo, habla solamente mientras haya hombres que, nacidos en su ámbito, puedan oírlo. Ellos son siervos de su origen, pero no sirvientes de maquinaciones. Cuando el hombre no está en el orden del buen consejo del camino del campo, trata en vano de ordenar el globo terráqueo con sus planificaciones. Hoy nos amenaza el peligro de que los hombres permanezcan sordos a su lenguaje; a sus oídos sólo llega el ruido de los aparatos que toman por la voz de Dios. El hombre deviene así distraído y sin camino, al distraído lo sencillo le parece uniforme, lo uniforme lo harta. Los hastiados encuentran sólo lo indistinto: lo sencillo escapó, su quieta fuerza está agotada.

Veamos ahora, desde el tono al que nos acordaron estas imágenes, esa misma realidad vertida más conceptualmente.

Heidegger, en su indagación sobre la esencia del hombre, o, lo que para él es sinónimo, sobre la esencia del pensamiento, parte del clásico concepto del hombre como *homo rationalis* o, como suele traducirse, *animal pensante*. La imagen que signaría desde el comienzo de occidente, toda reflexión posterior del hombre sobre sí mismo. Desde esta concepción, sin negarla, Heidegger parte, pero para hacer una radical distinción, para insistir que tal esencia pensante, tal pensar, no es una constitución intrínseca ni una «propiedad» del hombre, sino algo que está *en* el hombre pero sin ser *del* hombre. Aparente sutileza de la que extrae una radical conclusión:

Por tanto, la esencia del pensamiento no puede ser percibida más que si nos apartamos del pensamiento.

Si la clásica «diferencia específica» del hombre es la de ser un animal «pensante», vemos que es la esencia misma del hombre la que habrá de buscarse allende del hombre mismo, como vimos buscarla y encontrarla a Eckhart. Como para el Maestro, también para Heidegger tal esencia es algo *otro* que el hombre mismo.

El primer paso que Heidegger dará es el de deconstruir todo aquello con lo que el hombre se identifica, aquello que hace a la representación que el hombre tiene de sí. Heidegger buscará, primero y fundamentalmente, des-identificar al hombre con lo que éste considera lo más propio de sí, la voluntad:

> Afirmar que la esencia del pensamiento es otra cosa que el pensamiento, es decir que el pensamiento es otra cosa que la voluntad.

Sin la voluntad de saber, que la vimos plasmarse y tergiversarse en la voluntad de representar, en el «pensar como un querer representar», el hombre queda desnudo, despojado de voluntad y pensamiento representativo. Despojado de lo que le hace concebirse como un ser subsistente, definible desde sí y en sí mismo. Identidad autoimplicativa: espejo y reflejo de sí.

A lo *otro*, ahora aunque nunca definitivamente, Heidegger lo llama la Libre Amplitud, y ya, desde ahora, nos advierte la misma advertencia que nos impide asegurarnos en la seguridad de la representación:

> La Libre Amplitud es impensable mientras busquemos representarla, es decir, traerla a la fuerza, como una relación objetivante dada entre un objeto llamado «hombre» y otro objeto llamado la «Libre Amplitud».

El hombre no debe objetivar —ni lo que él es ni lo que le hace ser—, debe, por el contrario, tomar la actitud, la desasida actitud, en que se resume y desde la que se revela la Serenidad: «*ante las cosas el dejar-ser, hacia el misterio la apertura*». Dejar ser es la condición de manifestación del misterio, del Ser mismo como arraigo presente y ausente del pensamiento.

En esta nueva constelación, dejar ser y misterio, significan que las cosas aparecen en su apertura. La apertura que es la condición de su aparición, a la vez que el misterio es la apertura que se muestra retirándose de las cosas, en tanto manifestado y ocultado por ellas. Las cosas a las que dejándolas ser nos abren al misterio; el misterio que iremos viendo extenderse como la nueva patria donde habitar, la pertenencia desde la cual surgir.

Radicalizando aún más este desasimiento de la voluntad, ahora para llegar a la propia esencia, a su recepción, el hombre, tal como la creatura eckhartiana, no debe «no querer». También no querer es seguir queriendo, es «un querer dominado por un *no*», pero en el que sigue presente el sujeto que quiere. Lo que se busca, la esencia del pensamiento, «no puede nunca ser logrado por un acto de la voluntad», apenas cabe el desapego de la propia voluntad para la receptividad. Cabe ponerse en camino hacia donde nos lleva la palabra:

> Con un corazón cada vez más desapegado —dice uno de los dialogantes—, yo me confío hacia la dirección invisible que en esta conversación nos toma de la mano, o, más exactamente, nos toma la palabra.

Se trata de algo tan repetido por Heidegger como negado por nuestra voluntad: *dejar ser dejando advenir hacia nosotros.* Ahora nos dice Heidegger, en un ubicuo ahora, «nosotros no debemos hacer nada, solamente esperar». Sereno y confiado, el hombre debe esperar que aún esa serenidad le sea dada. Que el don lo embargue:

> En la medida en que nos deshabituemos del querer podemos ayudar al despertar de la Serenidad. O, al menos, resulta más fácil permanecer despiertos, preparados para la Serenidad. La Serenidad se produce más allá de nosotros, o, mejor dicho, no es producida sino concedida.

IV

El comentario sobre la Serenidad, podría, provisoriamente polarizarse en dos instancias: del lado humano, la espera; del lado del Ser, la Apertura. Espera y Apertura que postrera, y ya no provisoriamente, se reúnen, encuentran sus huecos para volverse una única trasparencia cuando son abarcados por la Asimilación.

Adelantemos la extraña sucesión y coexistencia de imágenes con las que Heidegger nos va a ir llevando a través de este paisaje. Las imágenes con las que nos va a ir hablando de «lo otro» que el hombre: «Libre Amplitud», «Apertura», «Serenidad», «Comarca», imágenes, en verdad indistinguibles en su contenido. Contenido que, como podemos percatarnos, es siempre *lo abierto*: *lo inapropiable.* Trasparencias de un abierto tan inasible como irrepresentable, ni siquiera sustantivable en el nombre con que lo fijamos en nuestra mente, ya que, tan pronto como lo hacemos, Heidegger parece deleitarse en cambiar ese nombre. Bordes de la nada que se suceden, pedagogía, quizá, a través de la cual nuestro pensamiento se abre a lo abierto más que agazaparse en algún rincón de lo representado.

Busquemos ahora mirar este proceso paso a paso, imagen a imagen. Las imágenes que se mancomunarán dilatándose en la Comarca, «la Comarca de todas las comarcas», el lugar donde el lenguaje se dice, donde el habla nos habla.

Lo primero que debemos distinguir, desde el lado del hombre, es una espera capaz de recibir la novedad de una espera que condiciona la recepción. Una espera, esta última, que espera algo, espera lo que proyecta como esperanza de recibirlo, espera lo ya vivido y conocido; mejorado quizá, pero desprovisto de novedad, de lo que aún no somos ni tenemos y que, por ende, ni siquiera sabemos que lo podríamos esperar. Espera que es repetición, no creación. O, ya en términos heideggerianos, espera de lo que el sujeto mismo representa como objeto de la espera. Para Heidegger el «objeto» de la auténtica espera es el paroxismo de lo inobjetable, es nada:

> Esperar, propiamente hablando, es esperar nada: la espera no tiene objeto.

Como en la tradición mística, donde el contemplador se transfigura en lo contemplado, también aquí, la espera —libre de toda representación, esperando nada— parecería transformada en aquello que espera: la Libre Amplitud que toma ya su nuevo nombre: Apertura. Apertura a la Apertura que Heidegger, con pedagógico esmero, nos describe en el diálogo entre el pensador y el profesor en un párrafo de su Comentario:

> —Yo le diré cómo he llegado a la espera y en qué dirección logré ver más claramente el ser del pensamiento. Cómo la espera que no se representa nada, está tornada hacia la Apertura, yo traté de despegarme de toda representación y confiarme absoluta y exclusivamente a la Libre Amplitud y perseverar en esa actitud.

Esta espera, este atender «tendiendo hacia la dirección de la Serenidad», va serenándose, desnudándose y, en el sereno del anochecer que va borrando los límites, como la pupila misma va dilatándose para discernir las sombras, así, paulatinamente, se dilata la espera acordándose a la serenidad, «reposando» en ella. Tan reposadamente que percibe que esa serenidad no es otra cosa que la esencia buscada: «la esencia del pensamiento tiene lugar en el fondo de la Serenidad», dice uno de los dialogantes para agregar después:

> El pensamiento y la Serenidad tornan hacia la Libre Amplitud, porque su ser reposa en esta Asimilación de la Serenidad a la Libre Amplitud.

La Serenidad serena y en lo serenado se relaciona, reposa en sí, en el en sí heideggeriano que no es lo clauso sino lo abierto de todo ser. La Serenidad se muestra ahora como «relación a la Libre Amplitud», Amplitud que ahora, en un movimiento de expansión, «se abre ella misma»:

> En la Serenidad el pensamiento se transforma, pasando de una actividad representativa a la espera tornada hacia la Libre Amplitud. Y por tanto, el ser que éste aguarda es la Serenidad que se confía a la Libre Amplitud. Pero, como es esta última la que hace reposar a la Serenidad, de forma que la Serenidad ella misma está en todo momento relacionada por un lazo de pertenencia, la esencia del pensamiento reside en que la Libre Amplitud, tome en ella a la Serenidad y la asimile.

Lo que hace que el profesor llegue a esta conclusión:

> La relación de la Libre Amplitud es la espera. El ser de la espera quiere decir: dejarse embargar por la Apertura de la Libre Amplitud... Esta Libre Amplitud que se dispensa al hombre, se le asimila y abre el ser propio del hombre.

Esta apropiación del hombre por la Libre Amplitud, que lo apropia en lo Abierto abriéndole al hombre su propio ser —dándole lo propio que es su estar abierto para la Apertura—, no es otra cosa que la realización, a la que coadyuva la pasiva espera, de lo que ya, desde siempre nos habita y constituye. Relación, de la espera y la Libre Amplitud, que constituye lo más propio y lo menos propicio para ser realizado por nuestra voluntad. Lo que nunca se realiza de una vez y para siempre, sino siempre en un *sí* y un *no*, en un constante y oscilante rescatarnos de nuestra propia subjetividad. Siempre y de nuevo cada vez, que se conjuga en un oscilar *entre* los dos:

> Siempre la misma oscilación sin fin entre el sí y el no... Estar suspendido entre el sí y el no, este permanecer entre los dos, es la espera.

Así como el hombre no puede definirse desde sí, desde su subjetividad, tampoco lo propio de él, el pensamiento, lo puede ser:

> El ser del pensamiento no puede ser definido a partir del pensamiento, entendámoslo: de la espera como tal, sino a partir de eso que es otro que ella misma: a partir de la Libre Amplitud, la que se despliega en tanto asimila a la espera.

El acceso, el dis-ponerse para esta asimilación, no es otro que el pensar, «nosotros somos admitidos cuando pensamos», admisión a lo propio y lejano, propio y extraño, paradoja —y no dialéctica, paradoja que destruye toda identidad sustantiva— que hace que Heidegger pueda ahora definir la esencia del pensar como la de «arribar a la proximidad de lo lejano».

Espera de lo lejano que se nos asimila como propio, como lo más próximo a nosotros. Definición ésta que, nos dice, «cayó del cielo», vino de lo más lejano para un mortal, del «cielo», «cayó», y no se logró como esfuerzo, sino se recibió como don que cae de lo alto, don azul. Don de una revelación, don que, insiste obsesivamente Heidegger, tiene como condición de recepción la deconstrucción de toda representación:

> Yo he podido comprender más de la Serenidad, de la Libre Amplitud, y de la Asimilación, mientras no me representé nada de ellas.

Recibamos ahora la última de las imágenes: la Comarca. Si la paciente espera es la actitud que dice relación al abrirse del hombre, la paciencia que lo abre, la categoría englobante de lo Abierto, de la Libre Amplitud y de la reunión de todo ello en y gracias a la Asimilación, ahora, a su vez, todo queda aunado en lo que Heidegger llama la Comarca, que, inevitablemente, Heidegger vuelve a decirnos que no debemos representarla a la manera metafísica: ni como «horizonte trascendental» ni como un concepto fondo sobre el que se recorten los objetos. No debe, en definitiva, ser representada a la manera de un objeto continente de objetos.

Comarca donde, y gracias a la cual, las cosas llegan a su lugar de reposo, son puestas en relación las unas con las otras, y «las cosas que aparecen en ella pierden su carácter de objeto»: son «cosas». «Comarca misteriosa», «Comarca de todas las comarcas», que no se puede ni definir ni nombrar. Comarca en la que sólo cabe *escuchar* y *responder*:

> Ella es la Comarca de la palabra, la única que responde es ella misma. A nosotros no nos queda más que atender a la respuesta apropiada a la palabra; basta esperar y responder, nuestro decir no es sino una repetición de la respuesta comprendida.

V

Al final de este largo rodeo, de errar de apertura en apertura, nos volvemos a encontrar con lo que se encuentra al inicio de todo andar: *la palabra*. Nos volvemos a encontrar en la Comarca del lenguaje. El lugar desde y en donde el lenguaje se dice al hombre, el lugar que es la esencia misma del hombre. Del hombre que es ese lugar, esa apertura, cuando responde co-respondiendo, escuchando, el «son del silencio». Silencio, podríamos decir, desde el que se abre el lenguaje, se abre a la apertura oyente del hombre, se copropian relacionándose, coperteneciéndose.

Así, en la meta de la deconstrucción de toda actitud activa y voluntarista del hombre, el hombre puede reconstruirse, *no ya desde él sino desde el Decir del lenguaje*. Desde la comarca donde arraiga pero no se cimenta, donde «sí» y «no» a la vez le privan de dar por suyo ese arraigo, de estancarse en él, de apropiarse de él.

«En el principio era la Palabra», dice la Biblia y cita Eckhart. «Ninguna cosa es donde falta la palabra», habíamos escuchado decir a Stefan George y citar a Heidegger. Imbricada en esa misma tradición, la tradición de la Palabra creadora, y resumiendo, vemos que la *Gelassenheit*, tanto para Eckhart como para Heidegger, es «el lugar del nacimiento del Verbo» que, conjugándose en nosotros, nos hace «adverbios del Verbo», agregaría el Maestro. Que, escuchando serenamente, dejamos que lo que somos sea dicho en nosotros, desde nosotros se diga, diría Heidegger.

Gelassenheit, en definitiva, que no es sino, y nada menos, que el lugar del «habitar poético», donde el Decir de la Cuaternidad hace del hombre «el poema que el Ser ha comenzado», el poema que, diciéndolo en el hombre, hace del hombre un poeta. Final y destinal identidad poética, apertura oyente encarnada y celebrada en «una vida poética», que hace afirmar a Paul Ricoeur lo que nosotros afirmamos y sintetizamos con él:

> De manera que la diferencia fundamental entre el último y el primer Heidegger sería la siguiente: el hombre ya no debe buscar su autenticidad en la libertad para la muerte, sino en la *Gelassenheit* que es el don de una vida poética.

Terminemos no ya avanzando sino saltando, abriéndonos a la máxima dilatación de toda Apertura, terminemos con una línea del *Camino del Campo* heideggeriano:

> La sabia serenidad es un pórtico hacia lo eterno.

IV

CELEBRACIÓN

«Todo debería ser en nosotros sólo una fiesta alegre cuando algo que no hemos previsto, que no iluminamos, que va a hablar a nuestro corazón, por sus solos medios, se cumple.»

René Char

1
«RETORNO A LA PATRIA»

> «En verdad, cantar es otro soplo.
> Un soplo por nada.
> Un soplar en Dios. Un viento.»
>
> R. M. Rilke

I

«Lo que designamos ontológicamente con el término "encontrarse" es, ónticamente, lo más conocido y más cotidiano: el temple, el estado de ánimo». Así comienza, en *Ser y tiempo*, la descripción de la «constitución existenciaria del *ahí*». De los tres existenciarios que plantea Heidegger en su analítica existencial, de las tres formas en las que el hombre se encuentra en el mundo —la situación afectiva o estado de ánimo, la comprensión y el discurso— la que ocupa el primer lugar, significativamente, es el temple anímico. Lo que nos enseña que éste tiene, con respecto a los otros, una situación fundante: la tonalidad afectiva de-termina nuestra situación en el mundo. Las cosas, la vida, no tienen para el hombre sólo una significación, tienen, antes que nada, una validez y una evaluación afectiva: el mundo nace para el hombre, global y primigeniamente, como un acontecimiento afectivo.

El hombre, en otras palabras, es antes que todo y ante todo, su temple, su *Stimmung*. El hombre colora tanto su comprensión como su interpretación del mundo con su tesitura anímica, su tonalidad. Tesitura anímica que, para el hombre que se encuentra en «estado de abandono de sí mismo», se encuentra «arrojado» a la existencia, es la

angustia. Angustia de los primeros escritos heideggerianos que ahora, décadas más tarde, ante la experiencia de la Serenidad —asimilado ya el hombre a lo Abierto y abierto él mismo—, veremos metamorfosearse anímicamente: pasar de la *angustia*, como autocomprensión existencial, a la *gratitud* como comprensión no de sí sino de «lo otro» que sí. Gratitud no como autocomprensión sino como liberación de sí.

Ahora ni el tono anímico ni el color nocturno ensombrecen la existencia: amaneció. Lo abierto es la claridad, lo Abierto se ilumina con la luz de lo Sagrado:

> Según una palabra antigua de nuestra lengua materna —escribe Heidegger—, a lo puramente iluminador, lo que abre espacio, lo abierto a todo espacio y tiempo, conservándolo ahí, lo llamamos *die Heitere*, «la claridad». En una sola palabra, mentamos a la vez la claridad (*claritas*), en cuya luz descansa lo claro, la serenidad (*serenitas*), en cuya fuerza está todo lo alto, y la alegría (*hilaritas*), en cuyo juego vibra todo lo liberado. «La claridad» lo conserva y lo tiene todo en lo intacto y lo puesto a salvo. «La claridad» pone a salvo originalmente: es lo Sagrado.

Lo abismal, lo abierto por antonomasia, soportado y mediado poéticamente, se abre aclarándose en la palabra, se abre luz, se serena y se goza y, como propiedad de lo gozoso, se expande y dispensa:

> Lo alegre otorga a cada uno su espacio esencial. La claridad abre las cosas en lo alegrador de su presencia.

II

Ad lucem per crucen dice un antiguo proverbio cristiano: a la luz a través de la cruz. Por esto, antes de gozarnos en lo gozoso, transcribamos las líneas finales de *¿Qué es metafísica?* donde Heidegger nos habla de ese paso: esa «ofrenda del hombre», esa «libertad del sacrificio»:

> El pensamiento cuyo pensar no sólo calcula sino que está absolutamente determinado por lo «otro» que los entes, es lo que llamo el pensamiento *esencial*. En lugar de entregarse a calcular los entes en medio de los entes, se prodiga al Ser por la verdad del Ser. Este pensamiento responde a la reivindicación del Ser, cuando el hombre entrega su esencia histórica a la realidad simple de lo único necesario que no obliga aunque crea la urgencia que se realiza y consuma en la libertad del sacrificio. La urgencia es: preservar la verdad del Ser, ocurra lo que ocurra al hombre y a todo lo que «es». El sacrificio es la ofrenda del hombre, sustraída a toda obligación,

que se eleva del hombre en vista a salvaguardar la verdad del Ser respecto a lo que es. En el sacrificio se expresa el oculto agradecimiento que responde a la gratuidad con la que el Ser se da como pensamiento a la esencia del hombre, para que éste, asumido en la relación con el Ser, devenga el guardián del Ser. El pensamiento original aclara y deja venir la única realidad: que el ente es. Este eco es la respuesta humana a la palabra de la silente voz del Ser, la silenciosa palabra de este agradecer a través del sacrificio, es la fuente de la palabra humana, es la respuesta del pensamiento que origina la palabra del hombre, la palabra que da nacimiento al lenguaje como enunciación de la Palabra de las palabras.

«Sacrificio», «ofrenda», «gracia», «lo único necesario»... nos encontramos de lleno sumergidos en categorías espirituales, bíblicas... salvíficas. Términos eckhartianos que Heidegger asume para hablarnos de la última realidad del hombre. Del hombre que asume ahora su radical finitud, que ha realizado la verdad del Ser realizando y comprendiendo su propia verdad: si el Ser no se somete al pensamiento y no obstante ahora el pensamiento conoce al Ser —lo comprende permaneciendo en él—, es porque el Ser se «entregó» al hombre.

El Ser concedió su «gracia» al hombre mortal, la gracia de darle el ser, darle vida al hombre mortal. Al mortal que ahora responde con su agradecer esencial, con su sacrificio: el sacrificio de vaciarse de sí —de su subjetividad, su voluntad de poder y dominio— para abrir espacio a lo *otro* que él en lo cual ahora el hombre es. A lo que ahora lo colma y le devuelve su esencia humana: ese mismo vaciarse, ese acoger. Se trata de la realización de una de las claves de la propuesta que nos hace Heidegger: aceptar la finitud, «la esencial pobreza del pastor», que ahora revela su riqueza, muestra «la nobleza de ser pobre». Pobreza de «El hombre noble» del cual escribió Eckhart y suponemos que Heidegger leyó.

Nobleza del mendigo que vive de lo que recibe, que recibe lo que agradece. Nobleza de la finitud que alberga en ella su misma posibilidad de plenitud, no como resignación sino como gozosa aceptación, como aceptación dilatada en gozo: como celebración.

Vaciarse para recibir, recibir para ser, ser permaneciendo vacío, vaciarse para permanecer receptivo. Paradoja —o lógica de lo esencial, esencial *apuesta* de la tradición mística— que hizo afirmar a

Heidegger: «*el sacrificio otorga*». Y, con las palabras con que termina su *Camino del campo*, agregar:

> Todo habla de la renuncia en lo mismo. Esta renuncia no quita. La renuncia da. Da la inagotable fuerza de lo sencillo. Ese buen consejo hace morar en un largo origen.

III

Habitando en lo abierto, en su claridad y alegría, habitando *sobre* la *tierra*, *bajo* el *cielo*, *ante* los *dioses* y *con* los *mortales*, el hombre habita «el nuevo inicio de la nueva historia». La historia que surge cuando cada palabra es inicial, cuando cada palabra instaura «su fuerza originaria». Cuando es *fiat* creador.

> Respetar la Cuaternidad, redimir la tierra, recibir el cielo, esperar a los dioses, guiar a los mortales, este cuádruple respeto es la esencia del habitar.

Apertura, claridad, donación, Cuaternidad... Nos encontramos, en esta instancia final, con los rasgos constelares del Acontecimiento Original, ahora, en su definitiva tonalidad, en su definitiva dilatación: la alegría de lo Sagrado:

> Pues los dioses son los alegradores, los alegradores que, dando alegría, brindan el saludo que envía «la claridad». La claridad es el fundamento esencial del saludar, esto es, de lo angélico en que consiste lo más propio de los dioses.

Este aspecto luminoso se eleva sobre las sombrías tintas con que Heidegger describe la finitud mortal de la condición humana en *Ser y tiempo*, la condición humana que ahora parece depasar la propia finitud. Depasar la finitud de aquellos que osaron brindar con el cáliz vacío —depasarla experimentándola hasta el final, hasta «el silencio del Ser», hasta «la muerte de Dios», hasta «el sacrifico de sí»—, depasar la finitud a la que el hombre no es «arrojado» más que para escuchar el llamado del Ser que le llama allende de sí, el éx-tasis que lo pone nuevamente en lo propio de sí poniéndolo en el abismo de la gratuidad donante del Ser.

Ya se puede abrir para el *homo humanus* —el que aceptó y abrazó la paradoja de donar su ser para que el Ser sea en él, al hombre rendido a la pobreza estática del pastor— la dimensión de lo divino, donde al hombre no le queda sino una sola palabra como respuesta a la gratuidad de ser: el *gracias* con que responde al reconocimiento

de la otridad constitutiva de su ser. El *gracias* a la *gratuidad* de ser, a la donación del Ser.

Ahora la claridad de lo abierto se enciende con luz sacral, se ilumina con la serenidad de lo gozoso. Lo sacro se dilata ámbito de lo divino, pero lo divino permanece oculto y, el poeta, es quien sabe y custodia el *deus absconditus*, custodia lo Divino como reserva inagotable de lo Sagrado. El poeta sabe experimentalmente que lo divino tan sólo hace señas, envía mensajeros —y *ángel* significa *mensajero*—, pero en todo ello tan sólo manifiesta su ocultación. Por eso el bardo recibe una misión, ya no sólo la de ser «el pastor del Ser», como todos los mortales, sino la de ser «el guardián del misterio», lo que sólo el poeta es, lo que le es dado ser:

> El poeta debe cuidar que la palabra poetizadora que dice lo gozoso, no se apresure prematuramente ni se pierda lo que desde ella saluda, sino que salude como lo que se reserva.

Estamos en lo gozoso y, una vez más en lo poético: «Lo gozoso es lo poetizado».

Estamos en lo gozoso, en «un día de fiesta», porque estamos ya habitando la patria. Nos lo dice Heidegger comentando el poema de Hölderlin —el del itinerario que hemos tratado de trazar en nuestras páginas— «Retorno a la patria»:

> El retorno a la patria es el regreso a la cercanía del origen. Regresar sólo puede quien antes, como caminante, quizá durante largo tiempo, ha tomado a sus espaldas el peso de la andanza y ha partido hacia el origen, para percibir allí lo que ha de buscarse, para luego regresar más experto, como el que busca. «*Lo que buscas está cerca, ya te sale al encuentro*»... Al poeta que vuelve a la patria, le ilumina lo gozoso saliéndole al encuentro.

IV

Escuchemos desde otra sonoridad, las irradiaciones de esta gratitud. Oigámosla sonar en ese juego favorito de Heidegger: la retrospección etimológica, la sonoridad de las palabras, el sonido del origen en ellas.

Vimos ya que el pensamiento es tal cuando, a través del rememorar meditante, se reúne con su elemento, con el Ser que se da a pensar. Habitando esta pertenencia, perteneciendo a ella, el pen-

samiento es *pensante*, es *Denken*: *dice al Ser*. Vimos también que el pensamiento puede abismarse escucha. Escuchar el abismo desde el que la palabra original habla, escuchar «la fuerza original», instauradora de la palabra inicial: la *poíesis*. La poesía que, en la lengua materna de Heidegger, se dice *Dichten*, un *Dichten* que *nombra lo Sagrado*.

Ahora veamos como el vecindazgo de *Denken* —pensamiento— y *Dichten* —poesía— se reúnen como coaunados en un mismo salto, en un mismo éxtasis, en el *Danken*, el *Danken* que significa *gratitud*. Sonoridad del *Danken* y *Dichten* que los acerca, gratuidad del *Danken* que los avecina reuniéndolos, los reúne elevándolos.

Ahondemos aún en este *Danken*, en este éxtasis de la gratitud, de la gratitud que es siempre éxtasis, salida de sí: reconocimiento de *lo otro* que se nos da, de lo otro como propia patria. Dar gracias, según su raíz sánscrita, es, además, poner en obra un acto, es «*acción* de gracias», es realizar «un acto de alabanza». Alabanza y celebración que alaba, que alaba realizando lo alabado. Lo realiza instaurándolo, dándole voz:

> Cantar significa celebrar y amparar lo celebrado en el canto: el canto es el advenimiento de los dioses.

Y, ahora que hemos visto desplegarse todas las instancias de este instaurar poético, ahora que la *cultura* ya se ha elevado a *culto*, podemos ver la culminación de este instaurar: su ser ofrenda. Su ser la respuesta a ese don que se nos es dado por haberlo recibido: al «se da» del Ser, de los dioses, de lo Sagrado... de la vida:

> La palabra instaurar —clarifica Heidegger— la entendemos aquí en triple sentido: instaurar como fundar, instaurar como comenzar, e instaurar como ofrendar. Pero la instauración es real sólo en la contemplación... La instauración es una superabundancia, *es una ofrenda*.

V

> ¿Qué dice la profunda medianoche? —se pregunta y nos responde Nietzsche por boca de su Zaratustra—. Yo dormía, yo dormía y de un profundo soñar me he despertado: el mundo es profundo. Y más profundo de lo que el día ha pensado. Profundo es su dolor, pero el placer es más profundo aún que el sufrimiento. El dolor dice: ¡pasa! Mas todo placer quiere eternidad, ¡quiere profunda, profunda eternidad!

«El sufrimiento es el permanecer firme en el comienzo», había escrito Heidegger, quien también, en otro momento de su vida, en otros pasos de su camino, citó y comentó un par de versos de Goethe:

> Sólo porque la vida se debe al agradecimiento,
> por eso es digna de estima.

Más cercano al final que al comienzo de su vida, más sereno y por ende más profundo que Zaratustra, Heidegger no habla de placer sino de gozo. Ese gozo que abraza el dolor y el placer, el día y la noche, el sereno gozo que abraza la vida toda: nos habla de ese sí a la vida que es la gratitud, el sí al abrazo de la vida. En una epístola que escribe a unos amigos en 1974, tras cumplir sus ochenta años, pone como fundamento último, como la ultimidad del fundamento de la existencia, como *surgente definitivo de todo instaurar* —de todo pensar y todo poetizar— a esa misma y *celebratoria gratitud.* La gratuidad que nos deja como el legado sentido y el sentimiento final de esa, su larga, fructífera y pensante vida:

> Que más instaurador que el instaurar,
> y más fundador que el pensar,
> quede el agradecimiento.
> Lo logrado en el agradecer,
> lo devuelve aquél ante
> la presencia de lo inaccesible,
> a la cual nosotros —los mortales todos—
> desde el inicio somos apropiados.

Buenos Aires, 1991,
Caracenilla (Cuenca), 1994.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



ISBN 84 - 8164 - 225 - 8 /

